تاريخ الوعي

مقاربات فلسفية حول جدلية ارتقاء الوعي بالواقع



مونيس بخضرة







المحتويات

مقدمة 9

الفصل الأول
نحن والفلسفة

ظاهريات الوعي الحسي العربي 17
ظاهريات الحضارة 24
الوعي الإغريقي الخلاق 26
الوعي العلمي الحديث 28
الوعي الفلسفي الهيدغري 30
الخلود الأفلاطوني ولعبة الأضداد 34

أصل التفاوت ما بين المدن 36
أصل المدينة 36
صراع البادية والمدينة 39
علاقة المدينة بالمعرفة وبالدولة وبالإنسان 45
المدينة الفعلية ونهاية التفاوت 49

حفريات العنف 53
الأصول الفلسفية لمفهوم العنف 57
العنف والإيديولوجيا 64
العنف والدولة 65
العنف والإرهاب 67

قراءة في العنف العربي المعاصر – عوامل وتجليات – 69

العنف الممتد إلى الذات 76
العنف الموجه إلى الخارج 76
إرادة التسامح: من أجل تقييد سؤال المصالحة العامة في الفلسفة 79
التوراة والإنجيل والقرآن أمام العقل - إرهاصات الكاتب شايف عكاشة - 88
العقل المنبثق في فكر الأمير عبد القادر الجزائري 97
عمر مهيبل وهاجس الفلسفة هنا 104
عمر مهيبل وفلسفة التواصل 104

الفصل الثاني
فلسفة الفلسفة: حينما تصير الفلسفة موضوعا لذاتها

الصيرورة وديالكتيك الفهم الإغريقي 113
الصيرورة ووحدة الوجود والعدم عند هيراقليطس 113
الديالكتيك الأفلاطوني وجدلية العالم المعقول والعالم المحسوس 118
399 ق م، سقراط واليوم الأخير 123
محاكمة سقراط 124
أفلاطون والكتابة 127
أفلاطون وميتافيزيقا القانون 129
صورة الدولة المثلى 139
الوعي التاريخي في عصر النشوء 145
فكرة التاريخ عند هيرودوت 147
فكرة التاريخ عند ثيوكيديدس 150
فكرة نهاية التاريخ عند الرومان 153
فكرة التاريخ عند بوليبيوس 153
فلاسفة الخوف 156

إنتكاسة الفلسفة.. 158
من التاريخ المسيحي إلى التاريخ الفلسفي 162
التاريخ المسيحي.. 162
فكرة التاريخ عند القديس أوغسطين........................ 164
التاريخ الفلسفي.. 168
فكرة التاريخ عند فيكو 169
فكرة التاريخ عند كوندرسيه 173
صدق إبن رشد في المصالحة بين العقل والإيمان 179
علم العقل: في كل ما هو ترنسندنتالي.......................... 185
البديل الفينومينولوجي: هيجل ضد كانط........................ 192
عقم الفلسفة: هيجل ونهاية الفلسفة.............................. 196
هابرماس مع هيجل ضد كانط 203
دريدا وهاجس عالمية العبرانية: هموم الأرض والكتابة 209
هيجل قارئا للروح اليهودية.................................. 214

الفصل الثالث
منطق الروح وديالكتيك التاريخ عند هيجل

المنطق الهيجلي...كنظرية وجود 219
الديالكتيك الهيجلي كقانون للفكر والوجود 228
العملية الديالكتيكية 232
روح تاريخ العالم 239
التاريخ الأصلي.. 244
التاريخ النظري.. 244
التاريخ الفلسفي.. 245

نهاية التاريخ وتحقق الروح العالمية 251

الروح في مرحلة بداية التاريخ 261

الروح الصينية 265

الروح الهندية 269

الروح الفارسية 272

الروح المصرية 274

الروح في مرحلة وسط التاريخ 276

الروح اليونانية 276

الروح الرومانية 279

الروح في مرحلة نهاية التاريخ 282

الجورمانيون على عتبة التاريخ 282

نهاية التاريخ أم نهاية الديالكتيك 289

نقد النسق 291

مُقَدِّمَة

لا بد أن نفهم، بالطبع، على نحو ما حدث في تاريخ الفلسفة الغربية، على أن الفلسفة هي التي تصنع الكيان الحضاري والثقافي للمجتمعات، سواء في المجتمعات الشرقية أو الغربية، بما يتماشى مع منطق وعيها الداخلي، وهي بذلك قادرة على تأسيس مقومات الفعل الفلسفي في المجتمعات العربية. فمن خلال تقديم هذا الكتاب بمباحثه المختلفة، والذي نراه يساهم في هذا الفعل وينخرط في صياغة منافذها لتتطابق مع مواضيعها الثرية، من أجل فلسفة عربية راهنة، تحمل هويتنا وهمومنا وإشكالياتنا، من خلال الإستفادة من الحركة الفلسفية الكبرى عبر تاريخها الطويل، والإهتمام في نفس الوقت بأهم إشكالياتها التي كانت دافعة على التشكيل والبناء، وإسقاطها على وقائعنا، لعلها تساهم في خلق الفعل الفلسفي هنا، والتي يحاول أيضا أن يكشف عن طبيعة وعينا الفلسفي الراهن، سواء حيال الموجودات، أو حيال علاقاتنا متشابكة في جميع الأصعدة، وأن يكشف عن موقعنا من التفكير الفلسفي العالمي الدائر، وعن الطبيعة النوعية للمعرفة الفلسفية وفق الأسئلة التالية: هل هناك علاقة فعلية وصحيحة تربطنا بالفكر الفلسفي؟، وما مدى راهنية الفلسفة في مجتمعنا العربي المعاصر؟، وإلى متى نصير نتعامل مع قضايانا معاملة فلسفية؟، ولماذا لا فلسفة هنا؟، ومتى نوجد فكرا فلسفيا نعبر به عن وجودنا؟، وإلى متى تبقى الفلسفة بعيدة عن وعينا الإجتماعي؟، وما علاقتنا بالفكر الفلسفي العالمي؟، وكيف يمكن لنا أن نستثمر مقولات الفلسفة في خدمة مجتمعاتنا؟، وعن الكيفية التي تستخدمها الفلسفة في توظيف مقولاتها في بناء الواقع؟، ومتى تتدخل الفلسفة لإصلاح الواقع لتجعله مسرحا لها؟.

هي فقط بعض الإشكاليات من ضمن الكثير من الإشكاليات التي لها علاقة بهذه الأزمة.

لمحاولة الإجابة عن هذه الإشكاليات، إتجهنا من خلال فصول هذا الكتاب، إلى إستعراض بعض المواقف الخاصة من بعض الإشكايات الجوهرية التي يعيشها الوعي العربي المعاصر، عن طريق مجابهتها مع أهم المواقف الفلسفية في تاريخ

الفلسفة، وهو ما تعرضنا له في الفصل الأول بعنوان: نحن والفلسفة، من خلال إيضاح أهم الإشكاليات العويصة التي تتخبط فيها المجتمعات العربية المعاصرة، والتي نراها تعيق تقدمه وتحققه لما هو مرجوا من وجودها، وهذا إيمانا بما تمتلكه الفلسفة من قدرة على تقديم المصوغات المناسبة لعقدها، وقدرة فضح المستور من الواضح، ومن أهمها إشكالية، الإكتفاء بما هو حسي وجعله معيارا الوحيد للوجود الفعلي، وإشكالية التفاوت بين المدن ونموه بين أفرادها، وإشكالية العنف وتعاظمه في طبقات المجتمع العربي، سواء كان مفهوما أو عاملا أو تجليا، وامتزاجه بظواهر مماثلة أخذ شرعيتها وأحكامها، وإمكانية جعل التسامح ممكنا بما فيه من قيم، وإشكالية ثنائية العقل والنقل، التي لا زالت تشغل العقل العربي إلى حد الآن، والعمل على تعرية بعض أهم الأعمال الفكرية الجزائرية الهامة، التي تندرج ضمن الأعمال التحديثية والتنويرية المناسبة، كأعمال المفكر شايف عكاشة المتخصصة في تاريخ الأديان، وأعمال الأمير عبد القادر الأصيلة، وأعمال المفكر عمر مهيبل المابعد حداثية.

ولو أننا نعمل على فهم هذه المطالب وسياقاتها الواسعة، وأمعن النظر في المرحلة التي بلغها مستوى وعينا بذاته في الوقت الراهن، حتما سندرك أنه لا يزال في مستوياته المعرفية الأولى، على أنه لم يستطيع أن يتجاوز المرحلة الحسية من مشوار تكونه عبر التاريخ، وهذا رغم وجوده منذ زمن بعيد، منذ أن وجد النوع البشري هنا.

إن كل المؤشرات اليوم تدل على أن الوعي الجزائري، يمر بمرحلة حساسة وهامة في نفس الوقت، وهو يعيش مخاض إرتقائه لمرحلة أفضل، مرحلة ستظهر في نمط الفكر الكلي لهذا المجتمع، وفي نمط الحياة الراقية والهادئة، وفي طريقة التعبير عن الشعور العام، شعور الإستقرار المصاحب بنشوات الإرتقاء نحو الأفضل، نحو بلوغ الطموحات، وهذا لا يتسنى إلا عن طريق الإرتقاء في سلم المعرفة والتفكير، الآن وعينا يعمل على تجاوز الحياة الحسية المتغيرة وغير مستقرة على الدوام، الذي عاشها طويلا في عصر الفكر، أي أنه يتجاوز المباشرة، ويتجاوز رضى اليقين وسكينته، وتوافقهما مع وجودنا الكلي، في الداخل والخارج على حد سواء، ليتخلص من معاناة إنعكاسه على ذاته، دون أن يؤسس ماهيات لفعله الواعي، بل هو يعمل الآن ليتجاوز ذلك الإنعكاس، لأنه ليس من طبيعته

الذاتية، الذي عاش في الوعي الضياع والإغتراب، فالآن أصبح أكثر وعيا، وحينما يخلص الوعي عن ذاته هذه القشور الفارغة وينسجم مع مطلب الحياة، حتما سيخلص الناس من ما هو شائع ومألوف، ليكفوا عن النظر إلى الأسفل، ولينظروا إلى الأعلى، حيث النجوم والعظمة، ولينسوا رموز العذاب وذكريات الأيام الطويلة التي إغتصب فيها فكره، ولينفذ إلى صميم الأشياء ويحولها إلى أشياء غامضة، عن طريق السؤال الفلسفي، فلا شيئ يعطيه هذه القدرة، قدرة تحول المألوف والشائع إلى شيئ غامض، سوى الوعي الفلسفي.

أما في الفصل الثاني الذي هو بعنوان، الفلسفة في عصر النشوء، وهو عبارة عن دعوة لإعادة قراء تاريخ الفلسفة من جديد، وإستنطاق مقولاتها بما يتناسب مع ما كانت تخفيه، وهذا من أجل تحرير الفلسفة من أحاديتها، ولكي نجنبها من أن تتحول إلى فلسفة دوغمائية جذرية تنقلب على نفسها. كا الوقوف على أهم الأحداث في تاريخ الوعي الفلسفي والتي كانت في صلب المحطات الفلسفية لفلاسفة الإغريق، وفلاسفة النهضة والعصر الحديث.

وفي الفصل الثالث، والمعنون ب: منطق الروح وديالكتيك التاريخ عند هيجل، والذي توقفنا عنده بالتحليل كنموذج لفلسفة كاملة لامست حدود أفقها، وسبب إهتمامنا بالهيجلية، راجع أولا لكونيتها، مما يجعل تطبيقها على واقعنا ممكنا، وأيضا لأننا نراها تعبر عن قضايانا أكثر من أي فلسفة أخرى.

إن العامل الأول والأساسي للفراغ الفلسفي في مجتمعاتنا المعاصرة، راجع إلى غياب النشاط الفلسفي الحر، والذي يكاد ينعدم، سواء من ممارساتنا الإجتماعية، أو الثقافية، أو حتى على مستوى النخب المثقفة، التي تجاهلت إلى حد كبير وظائفها الثقافية والفكرية، واهتمت باحتكار الثقافة لذواتهم، وهم بذالك يوظفون الفكر في عكس ما وجد من أجله، الأمر الذي جعلهم يعملون ضد كل ما هو فكري في الباطن دون أن يشعروا بذلك، ويظهرون إثرائه من الخارج، وهذا بالضبط هو الذي جعل الفكر لا يخرج إلى عالمه المفتوح، ويبقى حبيس هذا الجدل، ولا ينتج أكثر من قدره.

صحيح أن هناك ثقافات وفكر، ولكنها ثقافة مصاحبة دوما للمثقف،تغيب بغيابه، لم تتمكن من تجاوزه إلى غير المثقف، وإلى العامة، لأنها ثقافة تعبر عن طموحات المثقف، لا طموحات العامة، ونحن بحاجة إلى خروج الفكر والثقافة

من أسرهما إلى العالم، وينتقل الفكر من مرحلة تمثيل المثقف إلى مرحلة تمثيل الجميع، لكي يتمظهر الفكر في الواقع، ويعود الفكر مطابقا للواقع، ويتداخل الواقع مع الفكر.

ولأن الفكر الفلسفي الذي هو قائم عندنا الآن، لا يتجاوز الجانب التاريخي للفلسفة بمختلف توجهاتها، حيث أن بعضها تنحصر في تتبع تطور الفكر الفلسفي، دون الإنفصال عن أصحابها، والأخرون إكتفت بتتبع مسار الفلسفة على نطاق تاريخي عالمي واسع، والبعض الأخر لم يغادر الدراسات الفرعية المختلفة للفلسفة، سواء كانت دراسات فلسفية لإشكالية المعرفة، أو البحث في الطبيعة والأخلاق والقيم، بتعدد تياراتها ومدارسها، وإنحصار المثقف الفلسفي ضمن هذه الفروع، هو الذي جعل الفلسفة لا تخرج عن نطاقها الأكاديمي والتعليمي، والتي بقيت محصورة في قاعات التدريس والندوات، والمؤتمرات التقليدية، رغم أن الجميع يعلم أن الأزمات التي تعيق تطورنا ونمو مجتمعاتنا، لا تحل إلا وفق رأى فلسفية محضة وصارمة، لأن ما تقدمه الفلسفة من حلول جادة، تتعزز مع مرور الوقت، حتى تصل إلى قمتها، لتصير حلولا كونية، تتجاوز الزمن وما هو راهن، ودليل على ذلك ما قدمته الفلسفة للمجتمعات الغربية عبر تاريخها.

- الآن في مجتمعنا العربي المعاصر بدأ الوعي الفلسفي ينتشر، ولكن بوتيرة بطيئة جدا، في المشرق وفي المغرب، فلسفة جديدة في لحظة ميلادها، ستنفجر إلى أعداد لا تحصى من توابع، وما ستقذفه من نتائج إيجابية، تنعكس على روح العصر ومجتمعاتها، سواء تعلقت بالنفسانية أو بالإجتماعية أو المعرفية أو الفنية، وهذا ما حدث عينه في بداية عصر الحداثة مع الكانطية، التي تفرعت عنها عدة إتجاهات وتيارات، أخلاقية وتنويرية، وفنية ومعرفية، وهذا يعني أن الفلسفة الإيجابية هي فلسفة خلاقة، لأنها تعطي ثراءا نوعيا في لحظتها، وللحظات التي تأتي بعدها، عكس الفلسفة التي فقدت صدقها عبر الزمن، فلكي يستطيع المرء أن يتبع تطور المفهوم الفلسفي، يتعين عليه، أن يكون مدركا للسمات الأساسية في إدراك الواقع، الذي هو جزء من ذلك الإدراك، فالفلسفة إبنة عصرها.

إن موضوع الفلسفة الحقيقي والذي نعنيه جيدا، هو الفلسفة ومشكلاتها، أي القدرة على تحويل مشاكل العصر وهموم المجتمع إلى فلسفة، لكي تتمكن الفلسفة من معالجة ذاتها، وهذا لأن الفلسفة تعي ذاتها أكثر من أي شيئ أخر في هذا

العالـم، وهـذا يعـود فـي الأصـل إلى طبيعة الفلسـفة عينها، التي هي دوما منشـغلة بالبحث عن ذاتها، وعملية البحث هذه هي عملية ثمينة، عملية أثناء صيرورتها تفرز تيارات وأفكار نافعة للبشرية، وتساعد على قيام الحضارة، وهكذا دواليك.

- إن مشكلات الإنسان؛ هي نفسها مشكلات الفلسفة، وحين تتمكن الفلسفة من حسـم الإشـكال، تنتقل إلى إشـكال آخر، في وجه جديد، وبمعطيات جديدة، لأن الحلول الفلسفية تقضي على الجذور التي نشأت منها، وعليه فالفلسفة لا تزدهر إلى في ظل وجود مشاكل، لأن هذه الأخيرة بمثابة وقود لها.
- إن الأزمات الإنسانية، إنما هي جزء من الروح الفلسفية، والمطلوب منا هنا هو تفعيلها فلسفيا، إلى أن يكتمل البناء، وهذا البناء في إعتقادنا، مقتبس من بناء الفلسـفة لذاتهـا، وهـي تعمـل علـى بنـاء هرمها عبر التاريـخ، من خلال البحث عن إيجاد حلول للإنسانية. إذن الفلسفة تنتهي مع إنتهاء ما يفرزه الإنسان من أزمـات، ومـا يواجهـه مـن مـا هو خـارج عن نطاقه. وهذا لا يحدث، إلا بنهاية الإنسان، التي تؤدي إلى نهاية الفلسفة.

وفـق هـذا الطـرح نحـن أمام فلسـفة الفلسـفة، فمن المسـتحيل أن نتعامل مع الفلسفة، بطريقة تاريخية، كما هي سائدة عندنا، والتي يغلب عليها الطابع الحسي، الـذي يتعـارض مـع طبيعـة الفلسـفة الحقة، ومـن يعمل بهذه الطريقة، فهو لا يعمل على بقاء الفلسـفة، وإنما يعمل على فنائها من حيث لا يدري، دون الإهتداء إلى عمل فلسفي داخلي يؤمن به، والذي يجعلك تمارس الإصلاح الفلسفي المطلوب، وكل محاولة لإيجاد حلول بقت ضمن الجذرية الحسية، هي محاولة غير مجدية، علـى تطويـر الواقـع، وعلـى إنعاش الفلسـفة تماما، مثلمـا هي غير مجدية إجتماعيا وعلميا.

هذا يعني أن الفلسفة الفعلية تتجاوز ما ورث عنها في تاريخها، وليس هناك فلسفة جدية تكتفي بتكرار أفكار الفلاسفة، فكرة بفكرة وكلمة بكلمة، وما كتبه وما قاله ذلك الفيلسوف، لأن المشهد يبقى في صورة رواية جديدة، بكلمات متداولة، متسائلين عن ما الذي يقدمه إذا إكتفى بترديد ما قيل؟.

- إن الفهـم والتأويل مطلبان أساسـيان حقيقيان للفعل الفلسـفي، وهنا وجب أن نفرق بين العملية الفلسـفية التي هي بمثابة تجربة ذاتية، وبين الأفكار الفلسـفية

الواردة عنها، فلا يعقل أن نحصر ما نطلبه من الفلسفة في الأفكار الحاصلة عنها، فهناك فرق جوهري بين الفلسفة وما تنتجه من أفكار ونظريات، فالفلسفة هي رهينة لحظتها الآنية، ولا غير ذلك، فكلما أنتجت فكرة كحقيقة وتعينت في خطاب شفوي أو في لغة مكتوبة، فقدت حضورها الفلسفي ومخزونها الذي كانت تحمله في ذاتها، وأصبحت خاضعة للزمن أكثر من خضوعها للروح الفلسفية، وسقطت في شباك الكتابة وألاعيب اللغة، ولقراءات التاريخ، أي أنها تحولت إلى سلعة تخضع لشروط الثقافة، في مقابل أداء رسالتها الفلسفية التي كانت تحملها الروح الفلسفية العامة، من التكوين إلى المخاض الفلسفي إلى الولادة، لتنفصل هذه الفكرة بعد الولادة عن أصلها الفلسفي، فصارت ضمن التناول الأدبي والإجتماعي والثقافي، وهذا يعني أن الفلسفات التي قد تناولت وبقيت ضمن أسطر الكتب، ليست بفلسفات خالصة، منذ ظهورها إلى هذه اللحظ، وهذا لأنها أفرغ محتواها في التاريخ، وما هو موجود الآن في كتب الفلسفة ليست فلسفة حقة، وإنما هي الأفكار التي أنتجتها الفلسفة فقط في تاريخها، تم تداولها وكتابتها واستهلاكها، صنعت حقائق وساهمت في تكوين عصورا تاريخية لا تتكرر مستقبلا بنفس النمط، وإنما الفلسفة الحقة هي تلك التي لا زالت متماهية مع ذاتها، ولم تخرج عن ذاتها بعد، لا زالت ضمن مملكة العقل، فبمجرد البوح بها وإعلانها وكتابتها، تفقد روحا الفلسفية، فالفلسفة هي اللحظة،هي الآن، لا غير، إن أكبر فيلسوف، هو ذلك الذي لم ينطق بعد، فما صدر عن الفلسفة في تاريخها منذ لحظاتها الأولى إلى غاية هذه اللحظة، من أفكار قوية صنعت التاريخ، وجعلت حاضرنا كما هو، وعليه فالفلسفة الحقيقية، هي تلك الأسئلة الحادة التي تسكنك، ومستقبلك مرهون بالإجابة عنها فقط، هي التي توظفك في صناعة الواقع، هي تجربة تشعر بها ولا تفارقك أبدا، هي التي لا تنتهي بزوالك، لتبحث عن موطن جديد في إنسان آخر. وفق هذه الرؤية سيحاول هذا الكتاب، أن يتناول بعض الإشكاليات البارزة في مجتمعاتنا، تناولا فلسفيا، لتعرية ما هو غير مكشوف لنا، لكي نتمكن من فهمها وتحديدها، تحديدا معرفيا ومسؤولا.

الفَصْلُ الأول

نحن والفلسفة

ظاهريات الوعي الحسي العربي

إن ما هو معروف عن الوعي، هو أنه جملة من التصورات والأفكار المتنوعة، التي تحصلها الذات بذاتها وعن العالم الخارجي، والذي يجعلها في إتصال دائم معه. إذن فالعلاقة الموجودة بين الذات والعالم، من الأجدر أن تكون محل فهم، وبتالي تكون موضوع الفلسفة. لأن الوعي دوما يقدم نفسه في شكل مفاهيم وصور، والتي كلما زادت غوصا في الأشياء، زاد ابتعادها عن المحسوسات، واقتربت من المعقولات، لتنتقل إلى الخيال والتصورات اللامنطقية، وعندما تبلغ هذه المرحلة النهائية من مراحل المعرفة تخرج عن ذاتها في عملية قلب، التي بها تتجلى كظاهريات.

والعقل هنا هو الذي يربط ما هو الحسي بما هو تخيلي، فهو يحتل مرتبة الوسط، بين الحس والخيال، وحينما تصل هذه المفاهيم إلى مرحلة الخيال تظهر متناقضة فيما بينها، بعدما كانت تظهر منظمة ومنسجمة في المرحلة السابقة ألا وهي مرحلة العقل، وأيضا حين كانت أحادية الفهم في مرحلة الحس لا منظمة ولا متناقضة. فالمرحلة الأخيرة (الخيال)، مرحلة يتوقف فيها الوعي ويشّل، وهذا يدل على أن هناك عالمين وراء العالم الحسي، وهما عالم العقل وعالم الخيال، فالعالم العقلي هو الذي يفرز تصورات متطابقة مع مبادئ العقل ومع ألياته، الأمر الذي يجعل كل تلك التصورات ثرية ومقبولة، لأنها مبدعة وتقدم الجديد، بالإضافة لأنها ليست غريبة عن العقل، وكأنها تلك التصورات التي كان يبحث عنها العقل منذ مدة، وحينما يصل إليها تشعر الأنا بالارتياح. بمعنى أن العقل هنا كان يبحث عن نفسه، وهذه التصورات كلما تفاعلت وتجددت أفرزت لنا علما وأحكاما، سواء كانت متعلقة بالطبيعة أو بالإنسان، ومرحلة حضور العقل هذه، هي المرحلة التي تربط بين الوعي الحسي والوعي التخيلي، والفلسفة ينبغي أن توجد في هذه المرحلة، لأن الفلسفة تجد ذاتها وتحقق إستقرارها في هذه المرحلة، لتصير بعد ذلك تعبر عن طموحاتها وإرهاصاتها، إذا فما علاقة الفلسفة بالوعي الحسي؟.

الظاهر في فكرنا، هو أنه لا زال يخضع للوعي الحسي في جميع الميادين،

فالعقل العربي لم يعد محررا من الوعي الحسي المباشر، ولا زال أسيرا للحس، وكأنه مرآة عاكسة للمحسوسات فقط، دون عقلنتها، أي أن العقل العربي لا يؤدي وظائفه المعرفية، بفعله ظهر العقل في حالة إستكانة، يختزل الرابط المعرفي القائم بين الوعي الحسي والوعي التخيلي،عنه تخلى العقل عن إعمال ألياته، وأصبح يعمل بأليات الحس التي تخضع لشروط الحس المباشر، والتي تمتاز بالظرفية والتغير والوهم أحيانا، وتعطي أحكاما عقلية في صور حسية.

يرى هيجل أن الفلسفة، هي إكتشاف العنصر العقلي، ولهذا السبب كانت عبارة عن إدراك للحاضر وللواقع بالفعل، فالفلسفة هي دراسة للعالم الواقعي الفعلي، ولا تهتم بتشييد عالم وراء العالم الفعلي، عالم لا يعلم أحد وجوده، فما هو عقلي متحقق بالفعل، وما هو متحقق بالفعل هو عقلي، والفلسفة تدفعنا للتعرف عن الأبدي، الذي يختفي خلف ما هو حاضر، لأن ما هو عقلي، متغلغل في الوجود الخارجي، من خلال عمله على التحقق الفعلي.

وعلى هذا النحو، يظهر لنا العقل في صور تحكمها قوانين الوجود، التي يتفاعل معها الوعي، لأن مهمة الفلسفة هي أن تفهم ما هو موجود، وما هو موجود هو العقل، وهذا يعني أن الفلسفة تعكس روح عصرها بطريقة فكرية، بمعنى أن الفرد لا يمكن أن يتخطى زمانه في الوقت الذي يمكن أن يتيه في الماضي أو في مخلفات العقل.

الفلسفة تبشر روح العالم الذي ينبغي أن يكون، فهي بوصفها فكرة العالم لا تظهر إلا حين يكتمل الواقع الفعلي، وتنهي عملية تطوره، فحين ينضج الواقع الفعلي حينئذ يبدأ المثل الأعلى في الظهور، ليجابه عالم الواقع ويواجهه، ذلك العالم الواقعي ذاته، مدركا في وجوده الجوهري.

حان الوقت عندنا لتلم الفلسفة بظروف مجتمعنا، السياسية والإجتماعية والدينية والفنية والثقافية، لأنها هي التي تشكل فلسفة العصر، والعكس صحيح، فهي بمثابة فروع الروح الواحدة، روح الشعب، وهنا كان حضور الفلسفة ضروري لكي تتماهى الروح مع تلك الميادين، هذا الجدل يحتم على روح الشعب أن يرقى إلى مستوى الإيمان العقلي،من أجل ضروريات الحياة، لكي تتوقف ألام الرغبة، وتتقدم العقول نحو الكلي، فتتحد الفلسفة مع روح العصر التي تظهر فيه،فهي لا ترقى فوق زمانها،، وإنما هي تعي جوهر عصرها وزمانها، أو أنها المعرفة الفكرية

لما يوجد في ذلك العصر، مثلما الفرد لا يجاوز زمانه لأنه إبنه.

عندما يدخل الفكر ويصبح واقعا فعليا، فإنه بذلك يسلب العالم الموجود، والروح يتحقق في الأخلاقيات وفي قوة الحياة. فالفكرة حالة جوهرية للروح في الوجود الفعلي، وهكذا إذا كان على الفلسفة أن تظهر عند شعب، فإنها تبدأ بإصلاح الفاسد والناشئ عن طريق الفكر، وتحدث المصالحة في العالم حيث يهرب الناس إليها، عندما لا يعود الواقع الفعلي يرضيهم، فالفلسفة تبدأ بدمار العالم وسقوطه، وحين تظهر تنشر تجريداتها، وفي هذه الحالة ما تجلبه الفلسفة معها هو المصالحة، مصالحة تكون أولا في العالم العقلي قبل أن تكون في العالم الحسي الفعلي، ومن هنا نجد أن اليونانيين عندما بدؤوا التفكير إنسحبوا من الحياة السياسية، وبدؤوا في التفكير عندما أصبح كل شيئ في العالم الخارجي إبان حروب البليوبونيز عاصفا، عندئذ إنسحب الفلاسفة إلى عالمهم الروحي، فأصبحوا كما أطلق عليهم الجمهور - العاطلين- وهذا يعني أن الفلسفة لا تظهر إلا عندما تصبح الحياة العامة غير مقنعة، وأيضا ظهرت الفلسفة الأيونية مع إنهيار الدولة في أيونيا، في الوقت لم تعد فيه الروح راضية عن العالم الحسي، كذلك بدأ الرومان التفلسف مع سقوط الجمهورية كما يقول هيجل.

إن الناس يقبلون على الفلسفة في مرحلة معينة من التطور الروحي، أو عند درجة معينة من الثقافة العقلية. في هذا الشأن يقول أرسطو في الميتافيزيقا «أن الناس بدؤوا في التفلسف، عندما توفرت لديهم مطالب الحياة المادية، فالفلسفة نشاط حر، غير نفعي، وهي حرة، لأن قلق الرغبة أو الحاجة قد زال».

- كثيرا ما يلام الفلاسفة على أنهم لا يهتمون بشؤونهم فقط، أي لأنهم لا يناقشون المشكلات الفلسفية فحسب، وإنما أيضا يناقشون مشكلات العلوم الطبيعية، والأحياء واللغة والأدب والفن، ولا يكون لهذا الإهتمام ما يبرره، خاصة إذا إدعى الفيلسوف أنه قادر على حل المشكلات الخاصة حتى غير فلسفية.

في هذا الصدد كتب دلتاي، أن جوهر الفلسفة قد تبين أنه متحرك ومتنوع إلى أقصى حد، الذي هو يظهر في إثارة مشكلات جديدة، والتكيف مع ظروف الحضارة باستمرار، والآن فإنها تنغمس في المشكلات الفردية معتبرة إياها مهمة، ثم تعود لتتحول عنها، وفي مرحلة من المعرفة تعتقد أن باستطاعتها أن تحل المشكلات التي تتخلى عنها فيما بعد، باعتبارها غير ممكنة الحل.

هناك عدة إختصاصات كانت ضمن الفلسفة صارت تدريجيا مستقلة، فهل يعني هذا أن مشكلات معينة هجرت الفلسفة؟، لم تكن في الحقيقة مشكلات فلسفية أبدا، وظلت مع الفلسفة فقط لمجرد أنها لم يكن لها مكان آخر تذهب إليه، لقد أشار هيجل فيما يتعلق بهذه الإشكالية بوضوح، إلى كتاب نيوتن «المبادئ الرياضية لفلسفة الطبيعة»على أن نيوتن كان يصف علم الطبيعة، على أنه فلسفة طبيعة، ويلاحظ هيجل بطريقة ساخرة، أن الفلسفة عند الإنجليز هي دوما بهذا المعنى، ولا زال نيوتن يلقى المديح منهم كفيلسوف عظيم، وحتى في قوائم الأسعار عندهم، فإن الأدوات التي لا يمكن تصنيفها على أنها أجهزة كهربائية مغناطيسية، يسمونها أدوات فلسفية»، وهيجل إستغرب هذا بشكل خاص، لأنه كان يؤمن بأن الفكر هو الأداة الوحيدة للفلسفة، ويلاحظ هيجل أن العلوم التي تسمى في هذه الحالة فلسفية، كان من الأصوب أن توصف بأنها علوم تجريبية.

إن سر الفلسفة وانتقالها من موضوع إلى موضوع آخر، وطريقتها في البرهنة العلمية المرادفة لما هو نظري في الفلسفة، هو الذي يمثل المعرفة النظرية كلها، والحقيقة أن هذا السبيل، هو الذي يرفع من انحطاطها المستمر الذي عاشته منذ إنحطاط الحضارة الإسلامية في تاريخنا الإسلامي، والذي عادة ما يؤرخ له مع رحيل ابن رشد، ولا ربما هذا ما يشعر به المتخصص اليوم وحتى الإنسان العامي، على أن الفلسفة عندنا لا زالت جافة في تناولها للمواضيع، ولا زالت مواقفها من الواقع والإنسان مبهمة وغير واضحة، ولا زالت تخضع للفهم الحسي المباشر، الذي يشكل هذا الأخير البنية الثقافية للمجتمعات العربية اليوم، بينما الكثير من الشعوب خاصة الغربية قد تجاوزته منذ زمن بعيد، وصولا إلى الوعي العلمي المنظم، وفي نظرنا أن هيمنة هذا الوعي على العقل العربي وعلى المخيال الإجتماعي، يعود إلى هيمنته وتجذره عبر التاريخ، مستفيدا من النكسات التي حدثت في تاريخنا، سواء كانت ثقافية أو سياسية أو اقتصادية وغيرها، الأمر الذي جعله يبتلع كل ما كان سائداً عندنا من فلسفات وعلوم ومنطق، ليحل محلها، ويظهر كمرجعية كبرى يستند عليه وعينا اليوم، ويرمي كل ثقله على أبجدياتنا، هذا التحول هو الذي جعل الفلسفة لا تظهر بوضوح من ما هو متجلي، وكأنهما شيئ واحد، حدث هذا حينما فقدت الفلسفة ماهيتها لصالح الفهم الحسي المباشر، الأمر الذي جعل العلاقة التي تربط الفهم الفلسفي والفهم الحسي المباشر، لا ترقى إلى مستوى التفاعل

الإيجابي العلمي، على إثر هذا العجز بقي الفهم الفلسفي في أحضان الفهم الحسي المباشر في بنية مستقلة، يصعب إختراقها وإخضاعها للنقد وللمناهج العلمية، وهذا الحكم نتج بسبب الإيمان بأزلية الفلسفة، وعلى أنها لم تزول من وعينا تماما، ولم تختفي من ممارساتنا اليومية، من رحيل ابن رشد إلى هذه اللحظات، وإنما الذي حصل للفلسفة خلال هذه المرحلة، هو أنها إنحطت في مستوى تفاعلها مع الواقع، لتتطابق تماما مع الفهم الحسي المباشر، إن لم نقل أنها أصبحت خاضعة لسلطة الفهم الحسي، الذي أصبح هو الذي يملي عليها شروطه وأحكامه، السبب الذي جعل الفلسفة تصاب بالخواء، نتيجة القوة التي إمتلكها الوعي الحسي المباشر، مدعوما من السلطة الدينية والعرفية، أو من أحكام المجتمع، والكثير من مفكري هذه المرحلة قد شعر بهذا التحول، إلا أنهم لم يعترفوا به.

إن ازدهار الحضارة العربية الإسلامية كانت كذلك بفعل إزدهار بنيتها المعرفية والفلسفية والثقافية بوجه عام، والتي كانت خاضعة للخطاب العلمي المنظم، بالإضافة إلى خضوعها للمنطق التقليدي بجميع أدواته، وتشمل قواعد المعرفة العقلية، والتي تغيرت كلها في ظل تعطل تلك الأدوات والقواعد مما أدى إلى إنكماش المعرفة العلمية وتقلص الحضارة شيئا فشئا إلى غاية اندثارها، ولهذا طرحت هذه البنية بجميع مكتسباتها الحضارية على الهامش، في مقابل ظهور بنية جديدة إكتسبت كل ما يتنافي مع معطيات البنية السالفة، بنية حضيت بالشرعية السياسية والدينية والتاريخية، سمحت لخطاب القلب والوجدان والحدس العفوي والحس المباشر، أن يحل محل خطاب العقل والمنطق والمنهج والقياس والإختلاف، والأهم في هذا الإنتقال، هو أن الفلسفة لم تختفي من وجودنا تماما كما يعتقد البعض، وإنما الذي حصل لها هو تغير علاقاتها وأساليب عملها، بينما كانت توظف تلك العلاقات في وقت مضى، في ربط المعرفة بجميع مجلاتها بالواقع المعاش، فأصبحت الآن توظف في خدمة الوعي الحسي. ونتيجة ما يمتلكه الوعي الحسي من شروط ثابتة ومميزة، جعل الفلسفة عندنا تأخذ شروطه، لتظهر بمظهره، كالحرباء التي تتلون بلون المكان التي توجد فيه، وهذا لا يعني أن ذلك اللون دائم وستبقى عليه للأبد، وإنما يتغير بتغير معطيات المكان فقط، وهذا ما هو حاصل للفلسفة عندنا، وهي أنها تنتظر تغير شروط ومعطيات فكرنا لتخرج وتتحرر من ما هي عليه، إلى مرحلة مرنة وأكثر ملائمة لطبيعتها التي هي الحرية، والحرية

غير ممكنة بلا فكر، لأن أرحب مكان للحرية هو الفكر، وهذا يعني أن الموضوع الأساسي الذي تجد فيه الفلسفة ذاتها هو الفكر، فالفكر هو الوسط الذي تفرخ فيه الفلسفة أفكارها، كوسط الماء بالنسبة للسمكة.

إن المهمة التي هي على عاتق الباحثين والمنشغلين بالفلسفة الآن، هي إكتشاف الفلسفة من جديد، وفي نشر الحقائق والتصورات الصحيحة، لأن كل ما يتغذى منه العقل العربي اليوم، وفكرنا، هو مجرد أفكار فقدت حيويتها من كثرة تناولها، والفلسفة كما هو معروف تتعارض مع مثل هذا النمط، لأن كل من فقد شبابه لا يستعيده أبدا كفعل، وإنما يستعيده كشعور، هو الشيئ الذي يساعد على السكون والخمول، خاصة ونحن نعيش على أفكار أصولها في الماضي، حتى صرنا أكثر إنجذابا إلى الماضي منه إلى الحاضر والمستقبل، إنجذاب حدث بسبب نوعية الأفكار المتداولة التي تشكل الروابط المعرفية والإجتماعية، وبمعنى أخر أصبحت هذه الأفكار تشكل بنية صلبة كمعيار وحيد لوجودنا.

إن كل عمل للتحرر من هذه النمطية،لا يقوم إلا على تحطيم تلك البنية، من أجل إستحداث بنية جديدة تحمل كل ما يساعد على قيام الحضارة، فإذا كان أهم إكتشاف بلغته الفلسفة الحديثة في بدايتها، هو إكتشاف ديكارت لفكرة الكوجيتو -أنا أفكر إذن أنا موجود-، الذي قصد به أن الفكر هو ماهية الأنا، والأنا دليل وجودها هو فكرها، ووجودها مرهون بلحظات فكرها، فلا أنا بدون فكر، ولا فكر ينشأ خارج الأنا، فالعلاقة الموجودة بين الأنا والفكر، هي علاقة إلزامية، مثل العلاقة التي تربط المادة بالثقل، فالفكر نابع من قدرة الأنا على الإرادة، وإثارة الشكوك، وكلاهما مظهران لعملية التفكير، والإرادة والشك هما إحدى أهم خيارات الحرية، فالفكر هو الحرية بذاتها، لأن الفكر لا يقوم ما لم يكن حرا، وهذا يعني أن الحرية والفكر شيئ واحد، فبمجرد التمعن في فكرة ما ومقارنتها بفكرة أخرى، وتحكم فيها بالزيادة والنقصان، يكون هناك فعل يعكس الحرية، إذن فالأنا حرة بالفكر، وهذا يعني أن الفكر هو الخاصية الجوهرية للحرية، إذن يمكن أن نقول، أنا أفكر إذن أنا حر، فبعدما كانت الحرية في صلب الفكر، ولما كان الفكر هو الموضوع الجوهري للفلسفة، فهذا يعني أن الغاية الأساسية التي تسعى إليها الفلسفة هي الحرية، فهي في تاريخها تريد أن تشيد مملكة الحرية، وهذا ربما هو الذي جعل قضاياها ودروبها وتياراتها كثيرة ومتباينة عبر تاريخها، فكل مذهب ظهر في تاريخها

قبل إكتماليه إلا ويظهر تهافته، وهذا لا يعني أنه كان خاطئ وإنما هو أظهر عدم رضاه عن ما كسبه من حرية، الشيئ الذي يحتم على ظهور مذهب يعارضه، لعله يبلغ إلى ما عجز عنه المذهب الأول، فالفلسفات منذ نشوؤها إلى غاية اللحظة لم تكن راضية عن مكاسبها وما حققته من حرية باستثناء الهيجلية طبعا، التي إدعت أنها بلغت العالم الحر المطلق، وما تهافتها لحل طلامس الموجودات إلا دليل تهافتها على التحرر من تلك الطلامس.

إن دافع الحرية هو محرك الفلسفة في التاريخ، وكلما إدعى تيار فلسفي معين على أنه أنهى واجبه اتجاه الحرية، سرعان ما ينكشف له أفق حدود فلسفته. فالمعرفة بشموليتها هي داخل سجن، سجن كبير كبر الوجود، وما دامت الأنا ضمن منطق الوجود، فهي تسعى دوما إلى بلوغ أفق الوجود، لتتجاوزه إلى اللاوجود، فالأنا تعمل من أجل اللاوجود، لأن طموحات الأنا لا نهائية، وربما هذا ما كان يقصده أفلاطون في ثياتيتوس، أو في نظرية العلم، حينما راهن على أن المعرفة الحسية تضيق من أفق النفس، رابطا كل ما هو حسي بالشر، فعالم المثل بهذا الطرح كان خياره الأخير، ليجعل الأنا في حريتها المطلقة، والمعرفة ما هي إلا وسيلة تلجأ إليها النفس لبلوغ عالمها الحر والأصلي، وهذا يعني أن المعرفة لا تضيف شيئا للنفس من العلوم والثقافة كما نعتقد نحن، لأنها تذكر فقط، وعملية التذكر هي عملية تحرر النفس، فكلما زاد تذكرها زاد أملها في بلوغ عالمها الحر، فبلوغ هذه الحرية أصبح مرهون بالمعرفة، فالمعرفة المطلقة هي التي تدرك بها الحرية المطلقة- المعرفة المطلقة في مقابل الحرية المطلقة- ووجود النفس في العالم السفلي الدنيوي، يعني أنها تبقى تعيش عذاب نسبياته وما ينتج عنها من جهل، فهي كالسجين فيه، سجين يحمل في يديه مفاتيح سجنه، ولكنها مفاتيح ثقيلة تنهك ثاقليه. القليلون هم الذين يستطيعون التحرر من سجونهم، فهذه المفاتيح هي المعرفة بالنسبة للنفس في هذا العالم، إذن الفلسفة هدفها الأسمى هو الحرية بمفهومها الفكري، فالمرء حين يفكر، فهو يحاول أن يعثر أثناء تفكيره عن حريته وعن أساس لحياته الأخلاقية.

إذن فلا بد أن نقيم رابط، الذي يربط عقولنا بما هو حادث وفق مبادئ، وأن نلزم الواقع لكي يخضع للعقل، وفي نفس الوقت نحرره من سيطرة ما هو حسي عليه، لأن هذا النوع من الإيمان يذيب الثراء الداخلي للحياة العامة، ويفكك نسج

وعينا الذي وجب أن يكون معقلنا، لأن واقعنا لازال أبيقوريا الذي أراد أن يقيس الحقيقة بمقاس الإدراك الحسي، ومحاولة إخضاع العالم للآراء العرفية ذاتها، وإلى ألاعيب الصدق ونزوات الأهواء مثلما قال مفستوفوليس في قصة جوته:

«احتقر العلم والعقل ما شئت
وهما أجل وأغلى ما يملكه البشر
ثم تعال فلقي بنفسك بين مخالب الشيطان المخلص
ليخدعك بسحره وحيله». فاوست

ظاهريات الحضارة:

إن النهضة الكبرى التي نبحث عنها، ونعيش لأجلها، مستحيلة بدون فلسفة، وهذا نتيجة قناعة راسخة مفادها، أن الحضارة لا تقوم إلا على ركيزتين أساسيتين، وهما ركيزة الدين وركيزة الفلسفة، والحضارات في تاريخها شاهدة على ذلك، وبإجتماع هاتين الركيزتين والواحدة تقبل منهما الأخرى، تنشأ عنهما ركائز أخرى متعددة، تزيد من قوة الحضارة ومن خصوبتها، كركيزة الفن، والعلم، والثقافة وغيرها، وإذا ما إستطاعت هذه الركائز، أن تحافظ على بقائها، طبعا ستبقى الحضارة، وهذا يعني أن بقاء الحضارة مرهون ببقاء تلك الركائز، إلى غاية أن تصل إلى هدفها النهائي الذي وجدت من أجله، هدف يجعل تلك الركائز ومهما تنوعت واختلفت تتوحد فيما بينها وتتداخل في نسق واحد، وحدة تتحول إلى ظاهريات، بمعنى أن تلك الفلسفة والفنون والعلوم والثقافات والدين، تصير متمظهرة ومتجلية للعيان وتتطابق مع الظاهر، والتي يمكن أن نشعر بها في واقعنا الخارجي، وهذا ما يسمى بالظاهريات، فيظهر أمامنا، فن وفلسفة وعلم ودين، وكل ما قامت عليه الحضارة، واستطاع أن يحافظ على نفسه، وعندما تصل الحضارة إلى هذا المستوي أي إلى مرحلة الظاهريات، يحصل لها عملية قلب، بمعنى أن الظاهريات تحدث عملية قلب الحضارة، فبعدما كانت الحضارة قبل مرحلة الظاهريات وأثناء نموها تسير في خط مستقيم نحو بلوغ الهدف، الذي هو الظاهريات، تصير في مرحلة الظاهريات تنتشر دائريا لا خطيا، كانتشار بقعة حبر على قماش أبيض اللون، إنتشار يحدث على حساب الأقاليم التي هي دون هذا المستوى وعلى الحضارات التي هي في طور النمو، وهذا ما يحصل الآن مع الحضارة الغربية، والتي هي في ظننا

أنهـا الحضـارة الوحيـدة، التي إسـتطاعت أن تبلـغ غاياتها ونهايتها، وأكملت مراحل تطورها بنجاح، وبلغت مرحلة الظاهريات النهائية، حتى كادت الفلسفة فيها تختفي في طيات الفن وفي الدين وفي العلم، أنماط كلها أصبحت متداخلة في نسق واحد تتشـكل منه الحضارة الغربية الآن، فالعلم الغربي لا يمكن أن نتعامل معه بمعزل عن الفلسفة، أو بمعزل عن الدين أو عن الفن.

- إنها الظاهريات التي هي بمثابة ثمرة شـجرة الحضارة، وإنتشـار الحضارة في هذه المرحلة، يحصل نتيجة خضوعها لشروط الظاهريات، فهو أمر حتمي لها، وهذا ما جعل تلك الحضارة تصطدم بالحضارات والأقاليم الناشئة، الأمر الذي جعلها تظهر لهم على أنها عدوة الجميع، التي وجب عليهم إبادتها،أو ما يعرف بفكرة صدام الحضارات.
- فالصـدام الـذي ينتـج عـن تمظهر الحضارة، لا يمكن ضبطه وحصره، وتحديده في جانب معين، وهذا لأنه لا يأخذ صورة واحدة، وإنما يأخذ جميع الصور والأنماط التي تشكلت منها تلك الحضارة عينها، وهذا ما يجعل ذلك الصدام يظهـر لنـا، فـي صـورة صدام ديني، وصدام ثقافي، وإقتصادي، والأخطر حينما يتطـور إلـى صـدام وجـودي- الصـراع مـن أجل الحفاظ علـى الوجود- وهذا بالضبـط مـا هـو حاصـل فـي عالمنـا المعاصر، في أشـكال مختلفة، كالإرهاب العالمي، والسباق نحو إمتلاك القوة، وإنتشار فكر فرض الإيديولوجيات على الأخرين مثلا.
- إذا الفلسـفة مطلب إجتماعي لا بد منه، لكن وفق ما نبحث عنه نحن، وليس وفق ما حدث في تاريخها.

الفلسـفة وجـب عليهـا أن تقـوم دومـا، بفعـل تحويـر كل مـا يفـرزه المجتمع تحويرا معرفيا، فعل يجعلها في حركة مسـتمرة على طريق الإكتشـافات الجديدة، لأنها دوما تدرك مشكلاتها، التي لم تحل بعد، وإذا كان العلم هو المطلب الأساسي للمجتمعات العربية، فهو بالأساس نظرية فلسفية. وإذا كان السؤال الأساسي لأية فلسـفة، هـو فـي النهايـة سـؤال عـن العلاقـة بين ما هو روحي ومـا هو مادي، أفلا يكون سؤال (ما هي الفلسفة) سؤال يتجاوز حدود العلم؟.

- لقد عانت الفلسفة في تاريخها كما هي تعاني الآن في مجتمعاتنا، ففي العصر

الإغريقي كانت تمثل العلم الكلي، ثم إنتقلت إلى البحث عن السبل التي بها تنال الإعتراف، كبقية العلوم الدقيقة خاصة مع ظهور العصر الحديث، ولكن كيف حدث ذلك؟، هل حدث لأن الفلسفة بسبب عمرها الطويل تخلفت عن غيرها من العلوم، ولم تعد قادرة على فرض وجودها بين تلك العلوم؟.

- إعتقد بيكون أن القدامى لم يكونوا إلا أطفالا بين أبناء عصره الجديد. لأن الحكمة في القديم كانت تنسب إلى الآلهة، وكانت أثينة تعبد آلهة المعرفة المنحوتة في شكل بومة، لأن البومة تستطيع الإبصار وطيران في جنح الظلام، فكانوا يعتبرون معرفة الأشياء التي كانوا يجهلونها بأنها الحكمة. أما نحن في وقتنا الحالي، فكل معرفة حسية فيه أصبحت تشكل إيديولوجيته المعرفية، معرفة تحولت إلى ثقافة صارمة، تمثل مرجعية للفكر، بحيث لا تترك للفرد حرية التفكير، لأن هذه السلطة الإيديولوجية هي عنصر حياة عصرنا، عنصر يوضع داخل الفرد بصورة عشوائية وغريزية، لا كفكر يخضع لمبادئ المنطق بصورة واعية.

إن ظهور الفلسفة الأولى قد تزامن مع ظهور المجتمع الطبقي، في عصر كان فيه الخطاب الأسطوري يشكل الوعي الإجتماعي، والواقع أن الفلاسفة كانوا كذلك، لأنهم دخلوا في صراع مع هذا الخطاب، وهذا عندما كان لا يزال مسيطرا على عقول الناس، وظهر أشخاص يستدلون على أشياء لم يكن مفكرا فيها على الإطلاق، ولا شك أن هؤلاء الأشخاص كانوا يبدون لعامة الناس على أنهم مجانين، وسموا أنفسهم فلاسفة، أي محبين للحكمة. في البدء جاء الفلاسفة، ثم ظهر اسم الفيلسوف، وبعد ذلك ظهر مصطلح الفلسفة.

الوعي الإغريقي الخلاّق:

كان طاليس قديما يعتقد أن كل شيئ وجد، قد نشأ في الأصل من مادة الماء، وعند أناكسيمنس لم تكن كل الأشياء وحدها، بل كانت في الآلهة نفسها، تولدت عن الهواء، وجاء هيراقليطس وقال، أن الكون ولّد الكائنات الفانية والخالدة على سواء، فكانت هذه الأفكار بمثابة قوانين ثورية أحدثت نمطا من التفكير المستقل، عن بنية الخطاب الأسطوري الذي كان مهيمنا على المجتمع.

فحينما أعلن ديموقريطس، أن المجرة ليست أكثر من مجموعة من النجوم، قد

جعل معظم الناس يعتقدون فيه على أنه كافرا، كذلك أناكساغوراس الذي إدعى أن الشمس كتلة ضخمة من الصخر،عنها جلب لنفسه الإضطهاد، الأمر الذي جعل هيجل يقول، أن الأسطورة هي تعبير عن عجز الفكر، الفكر الذي لم يستطيع أن يقيم ذاته على نحو مستقل، فهذه الأفكار الجديدة، دلت على التحولات وعلى التحرر المستمر من الأسطورة التي حصلت عن طريق الفلسفة، وهذا هو السبب الذي جعل هيجل مرة أخرى يصرح، على أن مكانة العرافة قد احتلها الآن الوعي الذاتي لكل شخص يفكر، ففيثاغورس طبقا لما ذكره ديوجين اللاإيرسي، حينما قدم إلى بيون طاغية فيلونيس، سأل فيثاغورس عمن يكون، فأجابه فيثاغورس «أنا فيلسوف»، وكتب ديوجين اللاإيرسي أيضا «قارن الحياة بالألعاب الأولمبية، كانت هناك ثلاثة أنواع بين الجموع التي تحضر الألعاب، بعضهم جاء للمنافسة، وبعضهم للتجارة، وبعضهم الذين كانوا حكماء، لإشباع أنفسهم بالملاحظة، وهكذا الأمر في الحياة، بعض الناس ولدوا ليكون عبدا للجاه أو للإغراء والثراء، وهم الذين كانوا حكماء ويسعون إلى الحقيقة وحدها.

توحي هذه الرواية أن فيثاغورس فسر الحكمة، بأنها شيئ مقصور على القلة المختارة، ومع ذلك كان يعتقد أن الآلهة وحدها تملك الحقيقة، وعلى أية حال فإن نظرية فيثاغورس تكشف فحسب عن اتجاه عام نحو محاولة إنزال الحكمة السماوية إلى الأرض.

وهكذا تظهر لنا الفلسفة اليونانية، على أنها إنطوت على إعتقاد راسخ، مفاده أن الحكمة بوصفها المثل الأعلى السامي للمعرفة، التي بدونها لا يمكن للحياة الإنسانية أن تكون جديرة ولا شريفة، وأن تحققها يتم من خلال جهود الفرد ذاته، وهذا يعني أن مصدر المعرفة لا يكمن في الإيمان فقط، وإنما أيضا في العقل، وفي طلب الكمال العقلي والأخلاقي، فالحكمة تكمن في قول الصدق والإنصات لصوت الوجود، والعمل وفقا له.

قال فيثاغورس، «إن أعظم الرجال حكمة، إذا قورن بإله لا يبدو إلا قردا في أمور الحكمة والجمال وكل ما عداها»، وعليه الذي يذهب إلى طلب الفلسفة عليه أن يتقيد في سلوكه بنظام الأشياء، وفي هذا المجال، ذهب هيراقليطس قائلا «على المرء أن يتبع الكلي، ولكن ما هو الكلي؟، إنه نار، التي طبيعتها حالة من الفيض الأبدي، هو أيضا اللغوس، الضرورة المطلقة، والكلي متنوع بصورة لا متناهية،

إنه يتخلل كل شيئ، ويلد كل شيئ، ويدمر كل شيئ، ولا يمكن لشيئ أن يخرج على الكلي، والناس لا يفهمون الكلي، ويخفقون في تقدير قوته اللامحدودة، لأن جهلهم هذا يظهر لهم أنه فهمهم الخاص»، ويلاحظ هيراقليطس بمرارة، أن معظم الناس لا يفهمون الأشياء التي يواجهونها، ولا يمكن إفهامهم بواسطة التوجيه، ومع ذلك تبدو لهم على أنهم يعرفونها».

هكذا تظهر لنا الفلسفة، تستلزم فهم ما تواجهه أغلبية الناس، وما هو معروف لهم بوجه عام، أي ما يرونه وما يسمعونه وما يعرفونه، ولكن لا يستطعون إخراجه معرفيا، لتقوم الفلسفة هنا بما عجز عنه عامة الناس، فهي تعتمد في ذلك على توظيف الظواهر كروابط معرفية، لتكشف بها عن العلقات التي تربط الجزئيات، فالفلسفة تعالج تلك الإشكاليات بطرق غير مألوفة، بعدما كان على عاتقها أن تنظر في تلك المواضيع المألوفة إنطلاقا من إدراك ماهيتها، وكما يرى هيراقليطس، أن معرفة أشياء كثيرة لا تزيد من حكمتنا، فإن طريق الحكمة، هو فهم ما هو أقوى في العالم، وما هو هام لحياتنا.

الشيء الأهم والأقوى عند هيراقليطس، هو التغير الكلي، وقدرة إختفاء كل ما يظهر، وقدرة تحول الأشياء إلى أضدادها، وإتحادها في النار الأبدية، التي منها خرجت الأرض والهواء والروح وكل شيئ آخر، هذه الأشياء هي التي يسعى إليها الفيلسوف على فهمها بوصفها الحقيقة الأسمى، التي تسير إلى الدرب الصحيح في الحياة، وتزدري الأشياء العابرة.

يشرح أفلاطون أراء فيثاغورس في محاورة ثياتيتوس فهمه للحكمة، على النحو التالي، «لا أصف الرجال الحكماء بأنهم ضفادع، الأمر أبعد من هذا، إنني أصفهم بأنهم أطباء وخبراء زراعة، فيما يختص بالجسم البشري والنباتات».

الوعي العلمي الحديث:

في البداية العصر الحديث يمضي بيكون وديكارت، إلى أبعد حد من هذا، حيث أنهما لم يفندا أيديولوجية العصور الوسطى فحسب، بل عززا أيضا المثل العليا للمعرفة، فآمنا على أن العلم مستمد من الطبيعة وليس من فوق الطبيعة، أي من قراءة كتاب الطبيعة العظيم، الذي بقي مفتوحا أمام الناس منذ زمن بعيد، ويتميز هذا العصر بصراع الفلسفة مع العلم، الذي إنتهى بانتصار العلم على الفلسفة، الذي

دام إلى غاية هذه اللحظة، صراع بدأ مع سخرية بيكون من الفلسفة ذاتها، التي رآها أنها لا تضر صاحبها فقط وإنما تضر الجميع، قائلا «الحكمة من أجل ذات الإنسان، هي في كثير من فروعها شيئ مفسد للأخلاق، إنها فلسفة الفئران، التي لم تترك بيتا بالتأكيد إلا وهو آيل للسقوط، إنها حكمة الثعلب الذي يخرج الفرير من جحره الذي كان يسكنه، إنها حكمة التماسيح التي تذرف الدموع حينما تشرع في الإفتراس، وإنما همنا هو فلسفة الطبيعة، التي تساعد الإنسان على فهمها، «ويقول أيضا في الأورغانون الجديد «الآن صارت حكمة اليونانيين أستاذية ومستسلمة إلى حد بعيد للنازعات، صارت نوعا من الحكمة معاكستا للبحث عن الحقيقة».

هذا النهج الجديد يتفق مع روح العصر الجديد، فديكارت مثلا عرّف الفلسفة على أنها محبة الحكمة، والحكمة بأنها معرفة الحقائق المتصلة بأهم الأشياء، ولاحظ أن الناس الذي يشتغلون بالفلسفة إحترافا يكونون غالبا أقل حكمة وأقل عقلانية من الأخرين الذين لم يشغلوا أنفسهم بهذه الدراسة».

إذن فما هي الفلسفة؟

يفترض أبيقور أن التفسير الفلسفي لظواهر الطبيعة ينبغي أن يكون على إتفاق مع مدركاتنا الحسية، التي كانت يعتبرها موثوقة تماما.

فالوعي الفلسفي يدرس الخبرة الإنسانية اليومية والمصالح الإجتماعية العامة، وبهذا الطرح نتساءل مجددا، هل الفلسفة ممكنة كعلم؟

يعتقد فيورباخ أن الفلسفة ليست فلسفة على الإطلاق، لأنها تفقد موضوعها حينما لا تعود تكترث به، وفي هذا الصدد، نجد أن هيجل قد بين أن المدارس التي سارت على مقولة سقراط، «أعرف نفسك بنفسك»، هي مدارس تبحث في علاقة التفكير بالوجود، فتحاول أن تكشف الجانب الذاتي من المعرفة الإنسانية، ونتيجة هذا التوجه، يصبح موضوع الفلسفة هو الفلسفة نفسها، كعلم للمعرفة، أي حينما تتحول الفلسفة إلى موضوع لبحث فلسفي خاص، وهو شرط ضروري لتطورها، على نحو مثمر، فالفلسفة هي نتيجة تطورها التاريخي، فمثلا حينما نجد فيخته يعلن صراحة، أنه من المحتمل أن لا وجود لأكثر من الناس في العالم يعرفون حقا ما هي الفلسفة، فهو إنما يشير إلى علم أصيل قادر على المساعدة في التواصل إلى إعادة تشكيل الحياة الإنسانية على نحو معقول، وهو يعلن أيضا أن المهمة الأولية للفلسفة هي الرّد على السؤال، ما هو مصير الإنسان في هذا العالم؟.

هو مخطئ الذي يعتقد أن الفلسفة وسيلة فات أوانها تاريخيا على فهم الواقع التجريبي. لأنها تسعى دوما لإعادة تشكيل حياة المجتمع على نحو عقلاني.

إن الثـورات العلميـة والتكنولوجيـة، بمختلـف منجزاتهـا وتناقضاتها وعواقبها الإجتماعية، تؤدي في الحقيقة إلى إفراز مشكلات فلسفية عميقة، الأمر الذي جعل النزعة العقلانية المعاصرة تنظر إلى هذه التحولات العلمية الكبرى نظرة تشاؤمية. الفلسـفة تراقب لحظات إنهيار الحضارة التكنولوجية، ونهاية التقدم والتخوف من حـدوث كارثـة علميـة عالميـة، هـذا التخوف نتج عن إرتباط تقييم العقل الفلسـفي للعلم المعاصر، وعن وضعية الفلسفة في عصرنا الذري.

إن مـا هـو مطلـوب مـن الفكـر العربـي اليـوم، هـو أن ينتـج فلسـفة تعبر عن طموحـات المجتمعـات العربيـة، مـا دام هنـاك وعـي يميزها وقائمـا، الذي به تبقى الفلسفة بمقولات خاصة، لأن الوعي يوجد قبل أن يتم أي بحث فلسفي، والحقيقة أن نتائـج البحـث تصبـح جـزء مـن الإختـلاف الكيفـي بيـن العلم والوعـي الكلي، فالأخـلاق شـكل مـن أشـكال الوعـي الفردي، وليسـت مسـتقلة عنـه، التي تعكس وجـوده، ولكـن علـم الأخـلاق، هـو موضـوع الوعي الكلي، ولهـذا نجد أن الوعي الفـردي والوعـي الإجتماعـي يعكسـان وجودهما فـي آن واحد، وعي يصبح إدراكا للوجود.

الفلسفة بهذه الخصائص تصير أساس كل التحولات الإجتماعية والإقتصادية عميقة الأثر، وعلى هذا يتعين على المرء أن لا يضع الوعي والمعرفة موضع تجاور مـع وجـوده، فالوعـي بالوجـود الإجتماعـي ينطوي على معرفة به ليتحول إلى وعي علمـي، لأن فـي الوعـي لا يوجـد خـط فاصل بين المضمـون الموضوعي والخيال الذاتي، فالمعرفة التي إكتسبت من البحث تصبح جزءا من مضمون الوعي، الذي يحدث عن طريق الوحدة الديالكتيكية، التي توحد الوعي والمعرفة.

الوعي الفلسفي الهيدغري:

يتساءل هيدغر حول الفلسفة قائلا «إذا لم يكن لهذا السؤال، أن يبقى مجرد موضـوع لمناقشـة عرضيـة، فـإن الفلسـفة كفلسـفة ينبغـي أن تصبح مشـكلة جديرة باهتمامنا الجاد، ولكن هل هي كذلك؟، وإذا كانت كذلك فإلى أي مدى؟».

إن تساؤلات هيدغر هذه، كانت نتيجة إمتعاضه من سيطرة التفسير العقلاني

الأحادي الجانب على الفلسفة، بوصفها علم العقل، المؤسس على التجاور الأساسي بين العقل والفكر (من المثالية الألمانية)، إمتعاض يوحي أن هيدغر يعتبر الفلسفة على أنها نوع من المعرفة اللاعقلانية، التي تلزم على وضع حدود للعقل.

هذا التعريف هو بدوره قد فجر مشكلة تحديد مفهوم العقل وصعوبة تحديد وظائفه، وهذا لأن العقل في تاريخه إنتزع لقب سيد الفلسفة، إذا فمن الذي أعطاه هذه السيادة؟ يتساءل هيدغر.

لقد ترك العقل أثر قوي على النشاط الفلسفي لأكثر من ألفي عام، وعلى هذا الأساس يرى هيدغر أن لا يكون هو مصدر الفلسفة وإنما العكس هو الصحيح، فتاريخ الفلسفة هو تاريخ تلمسها لطريق الحقيقة، أفلا يكون العقل في الحقيق هو من يلامس هذه الطريق؟، أفلا يختلف الفكر إختلافا أساسيا عن الفكر؟، ألا يكون العقل صورة منحطة من الفكر؟.

إن جملة هذه الإرهاصات النقدية، يحاول هيدغر من خلالها أن يوفق بين العقلانية واللاعقلانية معا، وهذا حينما توقف على التعريف الإغريقي الأصلي الذي خرجت منه الفلسفة في بدايتها، على أنها محبة الحكمة، على أن الحكمة لا صلة لها بالمحبة، لأن المحبة هي أرقى المشاعر التي يحملها الإنسان، وهي بذلك لا عقلانية. إذا فما الذي يعنيه هذا التعريف؟.

ينطلق هيدغر في هذا المعنى من مناقشته لمفهوم اللغوس، الذي هو كل شيئ بالنسبة لليونانيين، فهو الكلمة والقدر والوجود الذي يحدد كل ما عداه، يرى هيدغر أن إستخدام اليونانيون لمفهوم اللغوس يشير إلى أن الإنسان والوعي الإنساني بالنسبة لليوناني، كان لم يوضعا بعد في تجاور مع الوجود، الموجود، بل كان يوجدان في داخله، وكانا هما نفسيهما وجودا، وهكذا كما يقول هيدغر، فإن اللغوس اليوناني يتضمن أنه لم يكن هناك بعد إستقطاب بين الذات والموضوع، الوعي والوجود، وأن الإنشقاق لم يكن بعد قد حدث، ذلك الإنشقاق الذي حدد منذ وقوعه، طبقا للتجاور الوجودي، وأيضا في تاريخ الفلسفة والعلم والحضارة الغربية ككل، ومن هنا كانت النتيجة القائلة بأنها فلسفة، وهذا ما كان يعنيه الفلاسفة اليونانيون الأوائل، الذين كانوا يعونها وعيا مباشرا، ولهذا بلغة هيدغر لم يكونوا فلاسفة، بل شيئ أكبر من هذا، لأنهم وعوا التطابق الذي كان حاصل بين الوجود

الإنساني والوجود أو الكينونة، فالإجابة عن ما هي الفلسفة عند هيدغر، تكمن في إتفاقنا مع ذلك الذي نحوه تتوجه الفلسفة، نحو الكينونة، ذلك الذي يوجد.

الإنسان كما يقول هيدغر في إتفاق دائم مع الوجود، ولكنه ليس مدركا لهذا الإتفاق، لأنه يقع مباشرة تحت قوة ذلك الذي يوجد، أي الأشياء المحيطة به، والفلسفة هنا هي العودة إلى ذات الأشياء الخاصة إلى موجوده الأولي، أي تحقق الماهية الإنسانية الوجودية.

فإذا كانت ماهية اللغة في الفلسفة اليونانية وفقا لهيدغر، قد تكشفت مباشرة بوصفها اللغوس، فإن الفلسفة التالية قد فقدت هذا الحس الأولي للموجود، ولا يستطيع الإنسان الحديث أن يستعيده إلا بالعودة بالإستمرار إلى المهد اليوناني القديم للفلسفة.

الفلسفة عند هيدغر إتفاق يتناغم مع قوة الوجود، ومع ذلك الذي يوجد، وهذا الإتفاق هو عبارة لغة، فهو في خدمة اللغة.

إن مشكلة الهبوط من عالم الأفكار إلى العالم الفعلي تقابلها حسب هيدغر مشكلة الهبوط من اللغة إلى الحياة، ومن هنا نجد هيدغر يحول المشكلات الفلسفية للواقع إلى ألغاز لغوية معقدة. وعنها تغدوا الفلسفة عنده تساؤلات عن الوجود، وعن ذلك الذي يوجد سعي الإنسان للعثور على طريق وجوده، وليست هذه إلا محاولات، لأن الوجود غير قابل لأن يعرف، والموجود هو أيضا غير قابل لأن يعرف، والموجود هو نحن، وأقصى ما تستطيع الفلسفة هنا إنجازه هو أن تدرك أن الوجود يكون، وأن الوجود الكل هو الذي يوجد، وأما اللغة والتفكير وغيرهما من النشاط الفكري، لا شيء من هذا أن ينطلق نحو الموجود، إنما هي تقع أسيرة الموجود، وجب أن تنصت لنداء الموجود، وأن نوليه إهتماماتنا، فالموجود هو الشيء في ذاته بلغة كانط، غير قابل للمعرفة، وهنا يعتقد هيدغر أن الفلسفة لا يكون لها معنى إلا طالما إبتعدت عن ما هو قابل للمعرفة الذي يوجد، وتحاول أن تفهم لا تعرف.

ولهذا يرى هيدغر أن الفلسفة في إغتراب عن العلم، وهو الإتجاه الرئيسي في تدهور المثالية الألمانية المعاصرة، التي فسرت العلوم على أنها معرفة مزدهرة وراضية بذلك الذي يوجد، والذي ليس موجودا، ومن ثم فلا معنى له، وهذا يعني أن العلوم هي هروب من وجود ذلك الذي يوجد، وإنكار خائف للموجود

وخداع للذات، وبالطبع فإن الفلسفة تتعارض مع العلم، إذا حذت حذو المطلق، إن الانطولوجيا الأساسية عند هيدغر لا تملك موضوع بحث، بمعنى أن العلوم لها موضوع بحث، فموضوع بحثها هو الموجود الذي لا يمكن السيطرة عليه، مادمنا نحن ننتمي إليه، ومن ثم فإن الموجود غير قابل لتحديد، والفلسفة هي أيضا كذلك، فهي ليست معرفة وإنما هي وعي، إنها فردية تماما.

يعتقد هيدغر أن الفلسفة هي إنكار لأي معنى حيوي، ولأي واقع قابل للمعرفة، ولأي نظرية علمية تدرس هذا الواقع، والتفلسف لا يتغلب على إغتراب الشخصية الإنسانية، وإنما هدفه هو التغلب على الفكرة الوهمية، القائلة بأن هذا الإغتراب يمكن التغلب عليه، وهذا هو الحل الذي يقترحه هيدغر لماهية الفلسفة.

ويمكن أن نلخص النتائج الفلسفة الهيدغرية في هذه النقاط: .

1- فلسفة ترى أن الحياة الإنسانية لا يمكن أن تتغير في جوهرها.

2- فلسفة تعتبر أن التقدم الإجتماعي ليس أكثر من وهم.

3- فلسفة تسعى إلى تفنيد الخرافات العلمية والتكنولوجية لعصرنا، ويعني هذا أن أزمة التفلسف المثالي، قد صورت على أنها الحل النهائي للسؤال الأولي في الفلسفة الذي يجري البحث فيه.

وفق هذه النظرة، يرى هيدغر أن العصر الذهبي للفلسفة يكمن في الماضي، وأن ما ينبغي عليها أن تفعله اليوم، هو العودة إلى المصدر اليوناني، فهو يعد البداية الحقيقية للفلسفة، لأنه أعلى نقطة في الفهم الوجودي، لأن الفهم الوجودي اليوناني كان مجاورا لميتافيزيقا المعرفة.

تفهم المعطيات الحسية وتركب بواسطة الفكر، ومع ذلك فإن الإنعكاس الحسي للعالم الخارجي الذي يركب المادة، ليس هو المادة الوحيدة للتفكير،فالصور البصرية والسمعية واللمسية، والخبرات الإنفعالية، ما هي إلا ردود فعل إنساني محدد، وفي الوقت نفسه شكل نوعي من المعرفة بالواقع الخارجي وبالفرد نفسه، الذي يرى ويسمع ويحس بالآخرين، ليست أكثر من مجرد علاقة نظرية.

والإنعكاس الحسي للعالم الخارجي، ليس هو الأخر معرفة علمية، وليس دائما لأن يصبح معرفة علمية، لأن كل منا لديه أفكار معينة، عن معارفنا، وعن الأشخاص القريبين منا، وعن أنفسنا، وهذه تعد معرفة أولية.

الخلود الأفلاطوني ولعبة الأضداد:

شاع في العصر الإغريقي، أن الذي يميز البناء الفلسفي عن باقي البناءات المعرفية هو النمط التأملي، حيث أن المعرفة تثمر وفق استنباطات منطقية واستنتاجات مستمدة من تحليل أفكارنا ومفاهيم الحياة اليومية، ومن هذه الوجهة، فإن الحقائق التي تم ملاحظتها حسيا، يمكن أن تكون موضوع تفسير، ولكنها لا يمكن بأي حال أن تكون معيارا لصدقها.

يعتقد أفلاطون في محاورة فيدون، أن الروح تفكر على نحو أفضل حينما يتجمع فيها الذهن، ولا شيء من هذه الأشياء يزعجها، لا أصوات ولا صور ولا ألام، ولا لذات حينما تنصرف عن الجسم، ويكون لديها أقل ما يمكن لتعمله معه، حينما لا يكون لديها أي إحساس جسدي أو رغبة، بل تكون تائقة إلى الوجود الحق. ويقول أفلاطون أن الشخص المفكر يتناول كل شيء طالما كان ذلك ممكنا، بقوى الفكر وحده، رافعا بقدر الإمكان كل شيء يخبره به حواسه، ففي الفكر وحده وفقا لأفلاطون، يوجد الحق، أو على الأقل جزء منه ينكشف للذهن، وقد دعم أفلاطون بطريقة مثالية هذا التفسير العقلاني للنمط الفلسفية للإدراك بالحجج الأنطولوجية، أيضا نظريته في وجود الروح الإنسانية قبل ميلاد الفرد الإنساني، وفي إستقلالها عن الجسم وخلودها، ولم تكن هذه الأفكار عبارة عن مصادرات فكرية، بل عالجها أفلاطون وفق البرهنة العقلية الخالصة، بمساعدة مبادئ كانت تعد بديهية، ومن ناحية أخرى بالاحتكام إلى خبرة الحياة اليومية والحس المشترك، كذلك في محاورة فيدون يحاول سقراط الذي يتحدث أفلاطون بلسانه، مشيرا إلى أسطورة مفادها، أن أرواح الناس توجد قبل مولدهم، وأنها بعد موتهم تتجمع في مملكة تحت الأرض، أن يستنبط منطقيا أطروحة خلود الروح، وهو حين يفعل هذا ينطلق من فرضية مجردة، تبدو له ولمحدثيه كأنها مسلمة، محتواها أن الضد ينشأ عن الضد، وهكذا فإن صار الشيء ما أكبر فإنه كان قبل ذلك أصغر، وعلى النقيض من ذلك، فإنه إذا كان الشيء يصغر فهذا يعني أنه كان قبل ذلك أكبر، ولكن إذا كان الضد ينشأ عن الضد، فإذن «الحي يخرج من الميت، تماما كما أن الميت يخرج من الحي، كان أفلاطون يؤيد هذه الحجج التي ذكرناها بالبراهين التي كان يستخدمها السفسطائيون، إلى جانب حجج أخرى لا تقل عنها أهمية، فإذا تمت البرهنة على الأطروحة عن وجود الروح قبل الميلاد، عن طريق تفسير الإدراك على

أنه تذكر «تتذكره الروح ما لا يتذكره الإنسان، أو لا يعرفه أو بالأحرى، لا يعرف أنه يعرفه، وبالتالي فإن هذه المعرفة قد تم بلوغها قبل أن تسكن الروح الجسد، فإن البرهنة على الرأي القائل بأن الروح تستمر في الحياة بعد موت الفرد، يتم بلوغها عن طريق تحقيق ملموس للفرضية التي سبق ذكرها عن الأضداد، وعلى الرغم من أن كل الأضداد تنشأ عن الأضداد، فإن الضد ذاته لا يمكن أن يكون ضدا لذاته، ومن ثم، فإن الروح لا يمكن أن تصبح شيئا مضادا لذاتها، أي بلا حياة، أو لنقل مرئية متغيرة مدمرة لذاتها ومتفككة.

لقد إنتقد أفلاطون التصور المادي للروح، على أنها تناغم الأجزاء التي تشكل الجسم كما ادعت الفيثاغورية، تناغم يقارنه بآلة موسيقية أحسن ضبطها، ولكن الآلة الموسيقية هذه يمكن وفقا لأفلاطون أن تضبط جيدا، أو لا تضبط جيدا، على حين أن الروح لا تكون روحا بدرجة أكبر أو بدرجة أقل، فإذا كانت الروح هي تآلف أجزاء الجسم، تكون الروح هنا شريرة أو خاطئة، نتاج عدم تألفها وبالتالي فإنها لا تملك صفة الروح.

أصل التفاوت ما بين المدن

تقول أسطورة قدموس التي تأسست عليها مدينة طيبة القديمة، أن قدموس قتل ثعبان كبيرا، والذي يعني أنه قضى على الغابة والبادية موطن الثعابين، وزرع أسنانه أثلاما على الأرض(بداية الزراعة) بواسطة قطع خشبية صلبة، ثم قذف حجرا كبيرا فخرج رجال مدججون بالسلاح من ثلوم الأرض، ثم قدم قديموس ثعبانه في شكل تنين dragon ومنه جاءت سلطة مجالس الشيوخ الأرسطوقراطية، لأن التنين عند الإغريق هو الذي كتب القوانين بالدم، وهذا يعني أن أسطورة قدموس تضمنت ضروبا من التاريخ المدني وتأسيسا لعالم جديد هو عالم المدينة.

إن إستقرار الإنسان في المدينة لحدث بارز في تاريخه، بعدما قطع شوطا كبيرا من الزمن لكي يحقق هذا المكسب الإبداعي، لأن المدينة إكتشاف وإبداع وحياة البراري حالة طبيعية، إبداع يعكس مدى تطور هذا الكائن الخلاّق الذي وصل إليه، لأنه الكائن الوحيد الذي يفكر في مستقبله وفي محيطه بصورة عقلية وبعناية فائقة ودائم إهتمام بهما، إذن ما أصل المدينة؟، وما الذي يجب علينا أن نعرفه عن مدننا؟.

أصل المدينة:

المدينة هي فضاء للحقيقة الإنسانية، بأديانها وفنونها وعلومها وهوامشها، ولممارسة العلاقات الإجتماعية، التي طالما بحث عنها الإنسان في مراحل تطوره ضمن علاقاته اللامحدودة، فبعدما كان يعيش في البرية بجبالها وسهولها وخلجانها وكهوفها ووديانها، أو ما يعرف بالإنسان البدائي الجوّال الذي كان يعيش على الترحال،أصبح يعيش داخل المدن ولا يستطيع مفارقتها، كائن يتجسس وعيه اليقظ خلال حياته وهو في ذلك عبارة عن كون صغير لا يخضع لمكان محدد أو مسكن معين، أصبح يعبر عن ذاته وعواطفه في الشوارع والأزقة والحدائق الجميلة المحفوفة بالورود ونافورات المياه.

إن أولى التغيرات الجذرية التي طرأت على الإنسان في تاريخه، هي عندما

إكتشـف عمليـة الزراعـة والرعـي، متخليـا بذلك تدريجيا عـن الصيد والجري وراء الحيوانات المتنوعة، حينها بدأ ينبش الأرض ويقلبها، والتي تعتبرمن أولى محاولاته الجادة لتغيير الطبيعة ومحاولة السيطرة عليها، أي الإستفادة منها من دون أن يبرح مكانه بعدما كان يستفيد منها متحركا في إتجاهات القطيع المجهولة، هذه التغيرات دلت حقا عن مدى إتساع حلقة نشاطه العقلي بصورة منطقية، تجلت في معاملته في بداية الأمر للطبيعة معاملة مباشرة، من أجل ضمان بقاؤه، من قطف وصيد وكل ما يقع تحت حسه الذاتي، لينتقل بعدها إلى ربط أجزاء الطبيعة ببعضها البعض، كعملية لإستقراء الطبيعة وتأويل صورها وتفسيرها بما يتناسب مع حاجياته البيولوجية، وإلا كيـف نفسـر تمكنـه مـن فهـم عملية الزراعة التي تمـر بمراحل متراتبة ومتزامنة، أي الإسـتفادة من الطبيعة بطريقة غير مباشـرة، أظهر فيها بداية إنفصاله التدريجي عن باقي المخلوقات التي كانت تتقاسم معه فريسة الصيد والأعشاب.

وفي هذا الموضوع يقدم لنا باتيسـتا فيكو عرضا شـيقا عن بداية الإسـتقرار المدني للإنسـان، الذي حدث في نظره بفعل الخوف،لأن البدائيين كانوا يسـقطون طبيعتهم الخاصة على الكون، حيث بدؤوا يفسرون الظواهر الطبيعية بإسقاط ماهيتهم الخاصـة علـى الطبيعـة، أمـا ظهـور الثقافـة وتطورها حدث عندمـا دفعت الضرورة المادية على ذلك، وهكذا تخلى المواطن المدني عن عادته الحيوانية في الغابات تاركا الكهوف والمغارات التي سـكنها منذ سـنين طويلة، وبعدما أجبرت الطبيعة الإنسـان على أن يسـتقر في المدن غادر كهوفه، وتعلم بناء المنازل والأكاديميات والشوارع، واستقر نهائيا في أخصب الأراضي، ويحصر فيكو قيام المدينة في أربعة عوامـل هـي: الديـن والـزواج وبناء المنازل والقانون، وذلك في نظره حدث بفضل العناية الإلهية التي دفعت الإنسان في مرحلة ما قبل القوانين نحو التحضر وتشييد المدن، نتيجة خوفه من النظام الإلهي الذي إعتقده دوما في السماء.

إن الزراعـة وأشـكالها هـي عمليـة إنتـاج بالأسـاس، بها أصبح إنسـان الطبيعة يعيـر للزمـن قيمـة خاصـة جعلتـه يرتبط مع الأرض على طول الزمن إلى يومنا هذا في بعض المجتمعات، وهنا أصبحت الطبيعة بعدما كانت معادية للإنسان صديقة له وأمسـت الأرض الأم المبجلة له، وعليه بدأت تظهر الأشـكال الرمزية للبيوت والأكواخ الريفية كتعبير عن حياة جديدة دخلها الإنسان.

إن الكـوخ الريفـي البسـيط الـذي كان المنتشـرا فـي باديتنـا لرمـز عظيـم على

الإستقرار والإستطان، فالأرواح البشرية في هذه المرحلة الجديدة بدأت تستأنس المواقد والمضاجع والأبواب الخشبية وقطع القش المتراصة بإحكام فوق سطوحها، أرواح قد إستقرت أخيرا.

لقد كانت مرحلة الطبيعية في نظر بعض المهتمين بالإنسان وبمصيره من أبناء القرن الثامن عشر بمثابة العصر الذهبي الذي فقده الإنسان، نظرا لما حظي فيها من عدالة ومساواة ووحدة متجانسة بها تماهى الإنسان الأول مع أمه الطبيعة، والتي لعبت دورا حاسما في بناء صرح الإنسانية المجيد، ومشكّلة في نفس الوقت فراغا تاما للمواطنة التي سيتراجع الإنسان على مبادئها إلى الوراء، حيث التذمر والتفاوت والضياع، وهذا حينما اعتبروها أيضا جزءا رئيسيا من الذاكرة التاريخية للإنسانية في بداياتها الأولى، ولكن برغم ما تعرضت إليه من هجمات فكرية وإقتصادية لتعرية جوانب فقرها،إلا أننا نعتبرها بمثابة القاعدة الصلبة لبناء هرم الإنسانية المتطلعة، فهي بالنسبة لنا بمثابة الشرط المتقدم لميلاد المدينة، حيث تنمو أواصر الألفة بين الفرد والآخر وبينه وبين الأرض.

فالكوخ الذي بناه الفلاح أصبح بمثابة المدينة بالنسبة للدولة وللحضارة، وبما أن لكل بيت وعي يعتني به، كذلك للمدينة والدولة أرواح تسهر عليها، فيها بدأ الإنسان يتنفس فنا ودينا وفلسفتا، فبعدما كان الإنسان بدويا أصبح الآن متمدنا،هذا الإنتقال ولّد فينا إيمانا مفاده أن جميع الدول والحضارات خرجت من رحم المدينة، والمدينة هي الأخرى خرجت من رحم الطبيعة.

الإنسان الممتاز هو إنسان المدينة، وهنا كما يقول أزوا لد شبنغلر ساعدت الإنسان على التميز بين تاريخ العالم وتاريخ الإنسان، فتاريخ العالم هو تاريخ الإنسان المتمدن، حيث أن الدول والسياسات والفنون والأديان وجميع العلوم ظهرت نتيجة تفاعل المدينة مع أهلها، لأنها إستلزمت ذلك لكي تخصب نفسها وتهذب روحها العامة، فجل المفكرين الذين برزوا في تاريخ المعرفة إنحدروا من المدينة وحتى وإن كان بعضهم يقطن البادية جسديا، حيث بدأت المدينة تتنفس بتنفس أبنائها لتنشأ من مجموع الأرياف والبوادي التي كان لكل منها تاريخها الخاص، وهنا نجد أنفسنا مجبرين على التمييز بين البادية والمدينة ليس فقط من الناحية العمرانية، وإنما من ناحية الروح وهذا هو الأهم في نظرنا، فما علاقة الريف بالمدينة؟

صراع البادية والمدينة:

الصراع ضرورة تاريخية فرض على المدينة منذ أن وجدت، لا مفر منه من أجل حماية نفسها من همجية الطبيعة، إنه صراع التمدن للبربرية الطائشة، وهي بذلك قد تعودت عليه لأنه دخل في تركيبتها الحضارية ممتزجا بطينتها الصافية، رغم أن هناك مدن كثيرة إستسلمت لقبضة البوادي وهي تعيش الآن بدويته خاذلة أبناءها الطيبين، تعكر صفاء أيامها من إجرام وفوضى وضياع، بعدما توسعت البادية على حسابها، إنه أمر مأساوي تعيشه مدننا في هذه المرحلة.

هناك الكثير من الحواضر المنتشرة في المعمورة وعلى الخصوص في العالم المتخلف، ومنها حواضرنا، رغم ضخامتها إلا أنها فاقدة للمقاس الحقيقي للمدينة، بحجة أنها عبارة عن تجمعات بدوية تفتقر لروح العامة التي تنفرد وتتميز بها، فذاك الذي ينشأ عن قرية أو بادية ليس هو بمدينة وإنما هو مركز إلتقاء الناس والإخوة، ففي بعض الأحيان نجد بين أبناء البادية نفوسا متميزة ماهرة وعالمة لكنها تفكر تفكيرا بدويا، لأن البادية تشكلت فيهم منذ آمد طويل، لها حياة واحدة ألا وهي الحياة الباطنية، أما المدينة فتقوم على حياتين حياة باطنية وحياة ظاهرية، فالبدوي والمدني يعيشان حياة مختلفة تماما، وكل واحد منهما له حياته الخاصة، وعليه لا يستطيع أحدهما أن يفهم الأخر، ومثال ذلك فلاح من مدينة ما يستطيع فقط أن يتجاوب مع الفلاح الذي ينحدر من ريف مدينة أخرى، ونفس المقاس يشمل أبناء المدينة.

لقد تحدث الشعراء كثيرا ومنذ القدم عن جحيم المدن، بينما الماركسيون تحدثوا بإسهاب عن الحياة الهجينة للريف، حيث أن الإحتجاج على المدينة والبادية كان منذ أمد طويل، فإنسان الطبيعة لديه فرصة كبيرة للتمتع بالسماء المرصعة بالنجوم والحقول الخضراء والزهور والأنهار والحيوانات، يعيش متصلا بالطبيعة وبعناصرها المتنوعة إلى درجة التقديس، أما إنسان المدينة فإنه يعيش في مدينة مزدحمة بالأدوات المتحركة والساكنة فقط.

إن ازدهار أية دولة يعود في الأصل إلى ازدهار مدنها، ولكن ما هو قائم في مدننا هو أن أريافنا وبوادينا لم تستطيع أن تعترف بمدنها ولا زالت أريافنا متفوقة على مدننا، وهذا هو الذي ولّد نوعا من الإضطراب العام في المجتمع، فبقايا

بعض المدن العريقة من أثار حتما عكست روحا أبدية لا زالت متجلية عليها، لا تخبوا إلا مع زوال تلك الشواهد القاسية والحزينة إلا أنها غير كافية، بعدما حولتها إلى مدن ماضوية جاهلة لمستقبلها، وحينما إستقر الفرد في المدينة مبتعدا عن حياة الطبيعة، وأصبح يسير على أرصفة شوارعها الذي بدأ شيئا فشيئا يزداد إرهافا وقوتا، حرا وواعيا على ضرورة التخلي عن خجله وضيق أفقه، وكلما زاد تعقلنا ازدادت غرابته عن ماضيه، وأصبح فنانا وعالما ومتدينا، لأن أصوله التي كانت غارقة في الطبيعة بدأت تجف شيئا فشيئا دون حرج أو خوف.

والسؤال الذي يطرح هنا كيف إستقبل الإنسان الحياة المدنية بقوانينها ومؤسساتها وضيق مجال حرياتها؟ وهل كان يرى في هذا المولود الجديد ضرورة لا مفر منه، وجب أن يعمل على التكيف مع روحه؟.

لا يمكن أن ننكر الرأي الذي يعتبر المدينة ضرورة تاريخية للإنسان ولا مفر منها، دون البحث عن الطرق وكيفية ظهورها، سواء عن طريق التعاقد أو عن طريق الحروب أو عن طريق الإخضاع والولاء، المهم هو أن الإنسان في يوم ما، وجد نفسه ينام في شوارعها ويقاد به إلى سجونها بغرفها المليئة بالخوف والرعب، وأحبال الشنق في كل زاوية، وربما هذا ما يؤخذ على فلاسفة العقد الإجتماعي، بعدما إنكبوا على دراسة الحالة الطبيعية التي فقدها الإنسان بالتحليل في صورة فلسفة تاريخ الإنسان الطبيعي، وإختلافاتهم حول كيفية تعاقد الأفراد فيما بينهم، وعملية التنازل عن أملاكهم لشخص معين، التي كانت في صورتها التخلي عن بعض الحقوق مقابل توفير شيئا من السلام والآمن، وهذا ما يشير في لحظات ميلادها أنها كانت مرتبطة بالأساس بالآمن، نتيجة لما كان يشعر به الإنسان الطبيعي من خوف شديد في ظل شح الغذاء الذي كانت توفره الطبيعة الأم، والاهتمام بالحالة الطبيعة مع فلاسفة العقد الإجتماعي في نظرنا مرده إلى محاولة تأصيل تلك المراحل وفهمها، عن الكيفية التي كان أبائنا يعيشون عليها، وهذا ما جعل كل إنتاجهم الفلسفي عبارة عن فرضيات فكرية لا جدوى منها، بينما الأهم هو تحليل المدينة منذ ميلادها إلى صورتها المعاصرة الشابة، بحجة أن كل التحولات الهامة التي طرأت على الإنسان، حدثت في مرحلة المدينة وهذا ما خولها إلى أن تكتسي أهمية خاصة في تاريخ البشرية، لأنها مرحلة ولّادة وخلاقة، والتي من خلالها دخل الإنسان مرحلة النظام والإستقرار في مقابل العبودية والقلق، مثلما ما كانت عليه

مدن الشرق القديمة(مجتمعات المدينة)، حدود المدينة تنتهي بأسوارها العظيمة، حيث كان الخوف معششا في دورها وقصورها وحقولها كا (سبأ وأنطاكية وأصفهان وبغداد ودمشق....)، وكأنما أفراد المدينة اتفقوا على أن يتخلوا عن أشياء مقدسة للتضافر والتعاون لتبادل الحماية فيما بينهم، أو بمعنى آخر نتنازل عن أشيائنا فيما بيننا مقابل الإهتمام بما هو خارجي، وهذا دليل قطعي على مدى شعور أبائنا في تلك الأوقات العصيبة بالضعف والعجز.

المدينة هي إعلان الإتحاد والتعاون بين الأفراد، وهذا ما كان ينبغي لهؤلاء الفلاسفة أن ينبهوننا إليه، وأن يتجاهلوا حالات الطبيعة التي لا تستدعي التحليل والقراءة، لأن تحليل تلك المرحلة والبحث فيها مصاحب للحظات الصراعات المأسوية التي عاشها الإنسان، أو ربما لما كانت تتسم به مدنهم الحديثة من عنف وقمع وإرهاب سواء من السلطة الدينية المسيحية أو السلطة السياسية، وعلى الخصوص الملكية منها اللتان كانتا وراء إندلاع ثورات تحررية في قلب أوربا، جعلتهم يعتبرونها عصر ظلام الذي غرق فيه إنسان المدينة، وكيان غريب عن طبيعة الإنسان، والتي سيعيش فيها في حالة إغتراب، وهذا الكيان الدخيل لا يدوم طويلا في نظرهم، بل هو فقط مرحلة مؤقتة من تاريخ إنسان تحتمت على البشرية المرور به، لأنها في الأساس قامت على جملة من التناقضات التي ستكون سببا في زوالها في مرحلة معينة من مستقبل البشرية، ليعود الإنسان من جديد لأمه الطبيعة وهو كله إليها شوق وحنين، وعليه فالمدينة بمثابة مأزق حلّ بالإنسان لا يمكن الإستهانة به نتيجة عمل التاريخ وتحولاته. ونحن لا نتوقف عند هذه الصورة الضيقة والمأساوية للمدينة الشبح كما كان يدعي أبناء القرن الثامن عشر، بل هناك روح جديدة بدأت تشيع في المدينة سرعان ما أصبحت في صلب الدولة، زودتها بلغة جديدة تتناسب مع معطياتها الحضارية لا تفهمها البادية.

إن شعوب الحضارات القديمة تحولت مع مرور الزمن إلى شعوب مدن كبيرة، كل مدينة لها طابعها الخاص النابع من تراثها. فمظاهر الفن والمعرفة أنتجت داخل المدن وحتى الأحداث السياسية الهامة كانت منبعثة منها، وهذا لا يخفي أبدا العلاقة الخالصة على سبيل المثال التي كانت تربط مدننا بالريف الجزائري معا لتحرير أراضيها من الإستعمار وتطهيرها، إنها لحظة جياشة في تاريخ المدينة الجزائرية، اللحظة التي تقاسما فيها الريف والمدينة الهم المشترك، الريف يخطط

والمدينة تستقبل وتنفذ، معا تقاسما أعباء التحرر، إنها خدمة الصادقة العامة للروح الجزائرية، حيث كان شعر الفنان الملحمي والبطولي يؤلف في الأرياف والجبال ويلحن في المدن مع الأغاني الشعبية الصادقة، إنها الملحمة التي قادت العبودية إلى نهايتها، ولكن بعد الإنتهاء من هذا الواجب أصبحت المدينة تتحدى الريف مناقضة لطبيعته ومتنكرتا له، فهي بهذا أرادت أن تكون شيئا مختلفا عنه وأرقى منه، بسقوفها وبأبراجها وبجسورها ومسلاتها ومداخنها وشوارعها العريضة، لتصير عالما مستقلا بطريقة غير مباشرة، في شكل عملية إستلاب لجميع مقومات الريف الطبيعية، والتي وقعت ضحيته أيضا بعض المدن الصغرى الناشئة بفعل هيمنة المدن الكبرى الضاربة في التاريخ عليها، وهنا نؤكد على أنه لا يمكن أن نفهم التاريخ السياسي والإقتصادي والثقافي لمدننا، إلا إذا أدركنا أن المدينة بعد إنفصالها عن الريف، وجب عليها أن تعيش في حالة مساواة مع غيرها من المدن، ضمن توافق عام،لأن تاريخ الدولة في جوهره هو تاريخ المدينة، ومثال ذلك تاريخ تلمسان وتيهرت والأوراس...هو تاريخ الجزائر بصفة عامة، إنها روح التاريخ المتجسد في الدولة، فتاريخ الدول يصنع داخل مدنها.

إن جل النظم السياسية من ملكية وديمقراطية وغيرها، ليست سوى شكل سياسي يسلكه الفرد اتجاه مدينته التي هي متنفسه الأخير، تقود تاريخه وتجسد ابدعاته وانجازاته، هذا من ناحية التحليل الفكري السوسيولوجي، أما من الناحية الإقتصادية تمثل المدينة فضاء إقتصادي حيوي وبؤرة لجلب المال، وهذه الخاصية هي التي جعلت البادية تدخل في صراع طويل مع المدينة بعدما تجاهلتها إقتصاديا، لتجد نفسها مهمشة لم يعد يكفيها إنتاجها الفلاحي وأن تستطيع تأمين غذائها بمفردها خاصة بعد التغيرات الكبرى التي حصلت في المناخ العالمي، وهذا راجع للفارق التكنولوجي والمؤسساتي والخدماتي والأداتي فيما بينهما، فالمال ضروري لهما لكي ينتعشا، كونه قوة ومظهر من مظاهر المدينة الفعلية، قوة نتيجة الوعي اليقظ لأرواح نشطة إقتصاديا، قوة تجعل أبناء المدن يعتمدون عليها كإعتماد الإنسان الطبيعي على الطبيعة، وهذا ما يتضح لنا من قوله تعالى ﴿فَٱبْعَثُوٓاْ أَحَدَكُم بِوَرِقِكُمْ هَٰذِهِۦٓ إِلَى ٱلْمَدِينَةِ فَلْيَنظُرْ أَيُّهَآ أَزْكَىٰ طَعَامًا فَلْيَأْتِكُم بِرِزْقٍ مِّنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا﴾ آية 19 من سورة الكهف.

ولكن إذا كان ظهور المدينة مشروطا بتوفير الأمن والسلام، فهل حققت مدننا هذا الشرط خلال مراحل تطورها إلى غاية يومنا هذا؟.

للإجابة على هذا السؤال وجب أن نستقرأ تاريخ بعض المدن التي إعتبرناها في يوم ما المنبع الرئيسي للديمقراطية وللمساواة ولفنون السياسة، وأشهرها مدينة أثينا التي تأسست على أنقاض الإنتصارات التي حققها أبناءها في القرن السادس قبل الميلاد لما شهدته من نضج مدني كبير، أدى بها إلى خلق فضاءات إنسانية فريدة من نوعها، ولكن رغم هذه الإنجازات المشهودة لها، إلا أنها قامت أيضا على النزاعات والتطاحن والحروب والدمار بغض النظر عن الأسباب التي كانت وراء حدوثها، كمدينة طروادة التي إخترقتها حروب الحيلة والغدر من أجل هيلانا الجميلة، وهذا ما يدلي إلى أن المدينة خلال مراحل تطورها تخلت عن وظيفتها التي وجدت من أجلها، ألا وهي الحماية وتوفير الأمن كبديل عن وحدانية الفرد وضعفه في الطبيعة، وعليه نقول أن المدينة بأحداثها هذه إتجهت نحو الإنحطاط، خاذلتا أفرادها عن ما كانوا ينتظرونه منها، وفي بعض الأحيان كانت ملهمه ومجده، فيها وصل الإنسان إلى أقصى حدوده التي جسدتها تعبيراته الرمزية من نحت ورسم وموسيقى، في البندقية وروما وفيينا، والإكتشافات والإختراعات في لندن وأوسلو وإلى التأمل والتفلسف في برلين وينا وشتوتغارت، والتأصيل الإجتماعي والمنهجي في باريس.

إن أقدم المدن العالمية من بابل وطيبة وبغداد في الشرق وروما وغرناطة في الغرب ومدينة أوكمال، التي تأسست عام 950م في حضارة المايا كأقاليم كبرى - ومفهوم الإقليم تاريخيا أول ما ظهر كمفهوم دستوري أطلقه الرومان على جزيرة صقلية- قد تحولت إلى مدينة فعلية، فمدننا إذا وفرنا لها الشروط المعقولة والفعلية يمكن أن ترتقي إلى مصاف المدن العالمية الفعلية، وأن نعمل جاهدين على تفعيلها بشكل صحيح ومنطقي، فالإنسان في تاريخه صنعته الطبيعة وشكلته الحقول، قد أمس اليوم ملكا على المدن، فهي العقل الكلي الذي توحدت فيه عقول مواطنيها، تذهل ناظريها كما أذهلت بابل قديما هيرودوت ومدن الشرق أفلاطون والإسكندر، وهذا ما حدث أيضا لكورتيز وهو يشاهد مدينة مينوشتشلان، لأنها شيدت وفق مخططات هندسية رائعة، ولقد قام المهندسون المسلمون ببناء مدينة بغداد عام 762م وتشييد مدينة السمراء العملاقة بعد ذلك بقرن من الزمن بطرق قل نظيرها،

أما في العالم الغربي فإن شكل مدينة واشنطن الهندسي مثال على دقة التخطيط والإهتمام، لكن مدننا لا زالت بعيدة كل البعد عن ذروة تطورها، بينما نرى مدننا منتشرة في العالم قد إمتلكت نازع لا نهائي لا يمكن كبح جماحه المتوسع على حساب أريافها، أما أرواح أريافنا نراها تنزح ليلا ونهارا إلى داخل المدن الجينية التي هي في طور النمو، وكأن هذا النازح أراد أن يسكن وسط المدينة وفي أشد أحيائها كثافة، الأمر الذي حوّل جميع مدننا إلى قرى باطنية.

فإذا كانت المرحلة الأولى قد تميزت بولادة المدينة من رحم الريف، فإن المرحلة الحالية تتميز بالصراع بين المدينة والريف الذي لا زلنا نعيش إنعكاساته السلبية، وعلى هذا فنحن تواقين إلى مرحلة المدينة الفعلية التي تتمثل في إنتصار المدينة على الريف لكي تحرر نفسها من قبضته، كونها لا زالت تقف موقفا ميتا إتجاه الريف، فالمدينة في نظرنا تمر بثلاث مراحل، المرحلة الأولى مرحلة التحرر من الطبيعة ومن البوادي، والمرحلة الثانية هي مرحلة النشوء والتميز بمعالمها، والمرحلة الأخيرة هي مرحلة المدينة الفعلية، التي فيها تدخل في تفاعل متبادل مع أبنائها متمظهرا في الروح الذي يجمعهما، وعليه فإن أغلب مدننا لا زالت في المرحلة الأولى تصارع البداوة، وعندما تحقق معالمها تحقيقا كاملا عندئذ تنتقل إلى المرحلة النهائية، التي تتميز بها عبر الزمن بوصفها تعبر عن حالة الإكتمال.

إن المدينة المعاصرة هي الأخرى لم تستطيع أن تصحح مساراتها وأخطاؤها، لتعود وتتمسك بوظيفتها الأولى السامية، فبعدما كان الصراع متفشيا في الطبيعة أصبح الآن منتشرا في المدن، حيث أصبحت المدينة تمتص العنف بجميع تجلياته المنتشرة في الطبيعة الشاسعة بأريافها وقراها، ليحدث العكس تقريبا، البادية تنعم بالإستقرار والهدوء في مقابل المدن التي تتخبط في الجريمة والعنف والتشرد، وكأنه حدثت عملية تبادل الوظائف بين البادية والمدينة، بينما الحقيقة عكس هذا من الوجهة التاريخية والطبيعية، لأن العنف عندما وجد في الأصل وجد في الطبيعة، بغرض الحفاظ على بقاء منتهجه، من صراع على الطعام والنزوع نحو الإمتلاك، الذي كان وراء إنتقال الإنسان من البرية إلى المدينة، هروبا من الفناء المخيم على الطبيعة القاسية، وهذا التبادل لم يكن أبدا وليد ظروف تاريخية أو ضرورة وجودية، وإنما نتيجة تراجع الفكر والمعرفة والثقافة والقيم.

علاقة المدينة بالمعرفة وبالدولة وبالإنسان:

للمعرفة علاقة وثيقة بالمدينة، لأن المعرفة غايتها الأساسية تحقيق السلام وتبسيط الحياة وتسهيلها على الإنسان وتحقيق أكبر قدر من الحرية له، وهكذا فإن المعرفة والمدينة يشتركان في نفس الغاية ألا وهي توفير السلام والأمن، وهذا ما جعل المعرفة مصاحبة في تاريخ تطورها للمدينة، فالشتات التي تعيشه المدينة المعاصرة، ما هو إلا دليل قاطع على الإنفصال الرهيب الذي حدث بين المدينة والمعرفة، وهي الآن تعيش عقبات ذلك، لتصاب المدينة بالخواء السحيق والجفاف المعرفي الواضح، فالمعرفة الآن تبحث عن موطن لها لتفرخ فيه، ونحن هنا مطالبين بإعادة قراءة المدينة وإصلاحها من الداخل لإعادتها إلى الغاية التي وجدت من أجلها ألا وهي مدينة السلام والرقي، حيث المستقر الأخير للإنسان، الإنسان الطموح، الإنسان المدني المهذب، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى نجد المدينة المعاصرة الآن وما أنتجته من قوانين وسنن لتنظيم نفسها، بدأت تفرض قوانينها وسياساتها على البادية من أجل تنظيمه وإخضاعه لسلطة القانون، ونست ذاتها لتجد نفسها مهملة مثل المجنون الذي فقد عقله وبصيرته، فالبادية ليست بحاجة لتلك القوانين والسياسات الترقوية، بل هي في غنى عن النظام والرقي لأنهما ليسا من طبيعتها الذاتية، فالريف لا يجب أن يرقى، فهو دوما يسعى للحفاظ على عذريته التي وجد بها، ولو حصل ذلك فلا يمكن أن نقول عنه ريف، الريف دوما متماهي في ذاته مع البساطة والفوضى والتيه، لا يمكن أن نفرض عليه القوانين والمؤسسات، لأن هذا بمثابة موت حقيقي للريف، وإنما ما ينبغي أن يحصل هو أن المدينة تبقى مهتمة بذاتها وأن تراقب على الدوام ما تنتجه وما تسلكه، فهي بذلك أشبه بالمرأة الجميلة التي لا تبرح من أمام مرآتها العملاقة، تراقب مظهرها ومقاسها على الدوام، وبهذا لا يمكن أن نصف المدينة على أنها ريف متقدم ومتطور، أما العلاقة الفعلية الموجودة بين المدينة والدولة، وبين المدينة والإنسان، فهي علاقة ضرورية للحفاظ على النسيج العام للدولة، فهي كمفهوم نتاج إزدهار العلاقة التي تربط المدينة بأفرادها الذين يعيشون في كنفها، وتحقيق الإزدهار والقوة للدولة مرهون بالدرجة الأولى بإزدهار المدينة، بإعتبارها المتنفس الحقيقي اللإنسان وبإعتبارها أيضا المساحة التي تسن عليها الدولة قوانينها، فتطور الدولة هو في الأصل تطور المدينة، لأن الدولة بمثابة الروح المتعالية ككيان ميتافيزيقي نتواصل

معه عن طريق المدينة، والتي هي بمثابة الجسد بجميع أعضائه، والروح كما هو معروف هي التي تجمع أعضاء الجسد من التشتت، فالدولة هي تلك الروح التي تربط مجموعة من المدن في نسق واحد بعدما حصرناها في مجموعة من المدن الفعلية، وهذا يعني أن المدينة بنية صلبة وقاعدة أساسية للدولة، وكل محاولة للتقدم والتطور وجب أن يبدأ من المدن لينتهي في الدولة، فهي فقط إنعكاس لوضعية المدينة وليس للريف – الدولة إبنة مدنها- لأن وظيفة الدولة لا تتعدى مراقبة مدنها بأفرادها، وهذا يشير إلى أن الدولة كيان معنوي والمدينة كيان فعلي، وإن صح القول نقول أن رئيس الدولة، ما هو إلا رئيس مجموعة من المدن التي تنطوي تحت كيان واحد يسمى بالدولة، وهنا الروح هي الأهم وعليه تأخذ الدولة تاج المدن مجتمعتا، وبهذا تصبح الدولة نتاج المدينة.

إن التخلف الذي يصيب دولا ما، هو في الحقيقة يعود إلى تخلف مدنها، وتطور الدولة يعود إلى تطور مدنها، وهذا القول يجعل المدينة مفتاح الدولة ومصيرها، وهو ما كان متجسدا في المدن اليونانية القديمة أو بما يسمى دولة المدينة، حدودها تنتهي بحدود مدنها، وهي سر قوتها وعظمتها، حيث أن دولة فيها تمثل الطبقة الفوقية المعنوية والمدينة تمثل الطبقة التحتية، فالطبقة الفوقية تتحدد بالطبقة التحتية، ومن هذا التحليل نستنتج أن الدولة كمفهوم ناتج عن المدينة وعن الوضعية التي توجد عليها المدينة تنعكس على وضعية الدولة، وهي بهذا المعطى تمثل الوهم والمدينة تمثل الحقيقة، كالدخان المنبعث من النار، فحجم النار يحدد كثافة الدخان المنبعث منها، والفرد الذي يعيش في الدولة، في حقيقة الأمر يعيش في إحدى مدنها، ومثلا ذلك نقول أن فلان جزائري، إنما هو في الحقيقة يقطن في إحدى مدن الجزائر، وهذا لا يحيل إلى نهاية الدولة على مستوى الطرح الفلسفي وإنما ينبغي أن نسمي الأشياء بأسمائها، لتحرير الوعي من قبضة التجريد، فكل الأنظمة القديمة والحديثة والقوانين والأعراف من فقه وآداب والمراسم المتعلقة بالدولة وبالإنسان، كلها فرضت من الفوق على المدينة، بمعنى أن الدولة فرضتها على المدينة، وهذا ما جعل المدينة تعيش في تاريخها الضياع والوهم، فكلما إزدهرت وتقدمت إلا وإصطدمت بتلك الأعراف الفوقية الأشبه بمواضيع الميتافيزيقا المستعصية على المعرفة تحد نشاطها وإنفتاحها، وإنما كان بالأحرى أن تلك التشريعات والقوانين أن تولد من رحم المدينة في شكل

تجارب، لكي تأخذ طابعها المدني، ولكي تواصل تقدمها ووجودها بشكل منطقي وصحيح خالي من التناقضات، لتنعكس في النهاية على حيز الدولة، مثلما حدث في المدن الغربية من تأصيل، ومثال ذلك أن الديمقراطية نبعت من أعماق مدينة أثينا كممارسة وتجربة قبل أن تصير منظومة فكرية مقننة، في شكل تكوّن تاريخي لهذا النظام، لتعمّم على باقي المدن التي تشترك في نفس الخصائص، وهذا يعنى أن الديمقراطية كنظام على سبيل المثال لا ينجح تطبيقه إلا في المجتمعات التي لها نفس المعطيات الإجتماعية والثقافية للمجتمع الأثيني الذي ولد به كالمجتمعات الغربية مثلا، وهنا تتأكد أهمية المدينة في تحديد حالة الدولة، فكثيرا ما نسمع أن هناك دولا فعلية قوية ومتميزة، وهناك دولا ضعيفة، فهذا التصنيف فيه نوع من المغالطة والمجازفة فلسفيا، إذ لا يمكن أن نقول أن هناك دولا قوية وهناك دولا ضعيفة أو غير ناضجة، بل الدول الموجودة وجودا حقيقيا هي تلك الدول القوية فقط، لأن الموجود يتحدد بالتعين الكامل إجتماعيا وإقتصاديا وثقافيا وغيرها، أما ما يقال بالدول الضعيفة فلا يمكن أن نقول عنها دولة موجودة لأن وجودها لم يكتمل، ومعيار الإكتمال هو مدى تحقيق الإنسجام بينها وبين النفوس التي تسكنها، وبما أن مدنها لم تنضج بعد لا زالت في مرحلة النشوء، فهي بذلك تعيش لحظة المخاض بألامه، فإذا كانت المدن التي تشكل حيز الدولة هي في لحظة النشوء والتكون فكيف توجد الدولة؟ ما الذي يجعلها توجد وأعضائها لم تتشكل، وكأنه وجود سبق ميلاده وهذا غير ممكن، الدولة توجد بعد وجود مدينة قوية التي تؤدي جميع وظائفها خدمة لمواطنيها، وعليه فالدولة التي يقال عنها ضعيفة وجب أن تعمل على تقوية مدنها إن أرادت أن توجد فعلا، لأنها كما قلنا على أنها عبارة عن إنعكاس للمدينة، والشيء الضعيف لا يعكس الأشياء أبدا، إلا إذا إكتمل ليبدو واضحا وبارزا كالدول القوية في هذا العالم، وعلى ضوء هذه الرؤية برر ماركس رفضه للدولة كآداة أوجدها أناس جشعون لقضاء حاجياتهم باسم الحس العام، وهذا ما جعله لا يؤمن بها، لأنها في نظره ضرب ميتافيزيقي لا وجود له أصلا، بعدما تراكمت سلبيات هذا الكيان على البنية التحتية، وهذا نتيجة تدخلّها الدائم في شؤون الأفراد والجماعات كوسيلة نهب وإستغلال،هذا من ناحية علاقة المدينة بالدولة.

أما علاقة المدينة بالإنسان التي نراها أكثر أهمية مقارنة بعلاقة المدينة بالدولة،

لأن هذه الأخيرة عبارة عن علاقة تلازمية كالفعل الذي يحدث صوتا، أي الصوت لزم عن الفعل، والإرادة هنا تكون منكبة على الفعل لا الصوت، أما علاقة المدينة بالفرد فهي علاقة تستدعي الإيضاح، لأنها علاقة تماهي وتداخل، لا يعرف أحد أطرافها إلا بمعرفة الطرف الأخر.

إستقرار الإنسان في المدينة حدث مفصلي عبّر الإنسان من خلاله عن تطوره وتحضره، وجوهر هذا الحدث هو قبوله أن يعيش مع أخرين لا يعرفهم، لأن البشر في مرحلة الطبيعة كانوا كالقطيع ينحدرون من جلدة واحدة، يجمعهم رابط القرابة والهموم المشتركة، أما في المدينة أصبح أكثر تقبلا للأخر دون أدنى ضغينة، وهذا دليل على أن الحلقة الإنسانية قد إتسعت داخل المدينة التي كانت عاملا حاسما للإستقرار الإنسان داخلها والتي كانت بمثابة حلمه الضائع في الطبيعة، حيث أصبح يعامل باحترام من الطرف الأخر، الكل من أجل خدمة الكل في المدينة، هذا السلوك قد ساعد على تطور السريع والمفاجئ لها، وإذا إفترضنا أن هذه الروح الجديدة التي توصل إليها الإنسان في المدينة، أنه كان يتمتع بها في حالة الطبيعة حتما لما إنتقل إلى المدينة ولا هي ظهرت أو تشكلت أصلا، لأن كل المعطيات الموجودة في المدينة كانت متوفرة في الطبيعة من غذاء وجنس إلا الأمن والسلام اللذين كانا مفقودين وهما الأهم، أصبح أبناء مدن الآن تربطهم مؤسسات وقوانين مادية وفعلية بعدما كانت تربطهم القرابة والدم، عليها إنتقل الإنسان من عصر تحكمه علاقات ذات طابع وجداني كالقرابة القائمة علة البطركية والأحادية والقمع القريبة من التعصب والعنف،إلى عصر تحكمه علاقات ذات طابع مادي ومدني المبنية على ثقافة الحوار والإختلاف دون النظر إلى المرجعيات والإعتقادات واللون،، في هذه المرحلة دخل الإنسان عصر التفاعلات الجادة مشيدا مؤسسات تصهر على حمايته، أصبح الناس فيها أكثر إطمئنانا وإسترخاءا وفتورا، بعدما وجد فيها غذاءا أكثر تنوعا وحركة يومية دءوبة، عنها تولدت حلاقات جديدة أثارت إهتمام الإنسان إليها، لتزدحم إنشغلاته وإهتماماته حيث الشغل والتمتع والتعلم والترفيه، كلها معطيات خلقت فضاءا مدنيا منظما ورائعا يسوده الانضباط،، وهذا ما وجده الإنسان في المدينة العريقة، وبدأت المواطنة تتسع شيئا فشيئا لتصل إلى صورتها الموجودة في المدن الفعلية المنتشرة في هذا العالم، وكلما فقدت هذه المدن وظيفتها التي وجدت من أجلها من أمن وترفيه، هجرها أهلها عائدين إلى

الطبيعة بصفة مؤقتة، أو ما يسمى بالنزوح الجماعي بعدما كان إتجاههم من الريف إلى المدينة، أصبح إتجاههم الآن من المدينة إلى الريف في لحظات الحروب والصراعات وأيام التهديد، والأمثلة كثيرة على ذلك، إذ يجب على المدينة أن لا تتخلى أبدا عن مهمتها السامية لتضمن إستقرار الإنسان بها، هذا الإستقرار هو الذي يضمن بقاءها ويبعث فيها روحه لتتحرك بتحركه وتتنفس بتنفسه، فالإنسان شرط لازم للمدينة كما هي شرط للدولة، لا يمكن أن نفترض مدينة خالية من الناس، ولكن هناك أناس عاشوا بدون مدينة في مرحلة معينة من تاريخهم، وهنا بضبط تشكلت علاقة قوية بين الإنسان والمدينة، فبعدما كانت الطبيعة هي الأم أصبحت الآن المدينة هي الأم لما تتوفر عليه من عدالة وعمل وأمن، والسؤال الذي يطرح هنا من جديد هل إستطاعت المدينة أن تحافظ على هذه الغايات، وهل تقدم الإنسان فعلا في ظلها؟.

المدينة الفعلية ونهاية التفاوت:

لا يمكن أن نخفي مدى الإنحطاط الذي أصاب أغلب مدن عالمنا المعاصر خاصة منها مدن العالم المتخلف، الذي أعاق إزدهارها وتطورها، فلا زالت جلها ميتة بعدما عاشت الإحتضار طويلا، لأنها فقدت كل مؤهلاتها وشروط بقائها وغاياتها وأصبحت مرجعا لليأس والتذمر، حاملة كل رموز التخلف والإنحطاط، كمركز لتجمع الناس للتطاحن والتقاتل، ووجهة للتفاوت والإستغلال والعبودية، والجمود والبيروقراطية في كل صوب فيها، فقد فيها الإنسان مكتسباته العظيمة من مواطنة وديمقراطية، لا عمل ولا رفاهية ولا أمن، بل الضياع والخوف والقلق، إنها مدن الظلام واليأس، وهذه التحولات كلها إنعكست سلبا عليه، جعلته يعيش أسيرا داخلها.

مدن لا زالت تعيش المرض والسقم وجب علاجها مما هي عليه، ويحدد طبيعة مرضها والإسراع لإخراجها مما هي عليه، فهي بحاجة إلى رعاية شاملة وإلى إلتفاتة أبنائها المخلصين، فليعمل أبنائها على صناعة المدينة والحضارة وفق المقاس العالمي، وليعيدون لها جمالها ونشاطها وبريقها، ويبعثوا فيها من جديد عطائها وحركتها ويجعلوها قبلتا للجميع.

كما أشرنا في السابق أن إحدى أهم الغايات التي وجدت من أجلها المدينة

في البداية هي توفير الآمن والرفاهية من عمل وحرية وثقافة وإقتصاد مرن.... هل لا زالت تلك المدن تحافظ على هذه المكاسب؟ طبعا لا، إذن العلاج هنا يتحدد فقط في إعادة إحياء هذه الغايات التي فقدتها تلك المدن، إذا أردنا فعلا أن تعود لها الحياة، لأن هناك تفاوت رهيب بين المدن الذي زاد من حدة أزماتها، من خلال الإحتكار البشع للمؤسسات الحيوية في بعض المدن على حساب مدن أخرى، أفقد التوازن العام بين المدن والذي إنعكس سلبا على إستقرار وتوازن دولها، وهناك فرص كبيرة تتاح لمدن على حساب مدن الأخرى، هذا التفاوت هو الذي مزق النسيج العام لمجتمعاتها، وإذا كنا قد سلمنا أن علاج أصل التفاوت بين الناس، يظهر في إتاحة العدالة للجميع والمشاركة العامة في صنع القرار، لكي يكونوا قادرين على تحمل مصيرهم دون خوف أو لوم، والإشتراك في نفس الحقوق والواجبات بالتساوي، الذي يساعد حتما على توفير الآمن والسلام كما قال جان جاك روسو، فنفس الكلام ينطبق على المدن، لأن المدن هي الأخرى بحاجة ماسة للمساواة بينها، من حقوق وواجبات تتيح الفرص للجميع لكي تزدهر، والذي يؤدي منطقيا إلى إزدهار الدولة، هذا التفاوت القائم بين المدن هو الذي دفع البوادي إلى غزو المدينة وتتوسع على حسابها كمّد جارف يغرق المدن في معطياتها وسلوكاتها الطبيعية، وأعرافها الإجتماعية والأخلاقية، مدن أصيبت بالبداوة بشكل سريع، لأنها لم تلبي طلبات أبناء البادية، التي حصرناها في الغايات السابق ذكرها، بعدما رأوا أن أبناء المدن التي إستفادت من المؤسسات الكبرى بما توفره من حركة إقتصادية دءوبة على حساب بادياتها، وأيضا على حساب المدن الصغرى، أكثر حضا منها استفادتا من التنمية وعمل وترفيه وتعليم وحياة رغدة، حيث أصبحت هذه المدن تتآكل من الداخل، لأنها لم تستطيع أن تستوعب غزو باديتها وحتى تلك المدن الصغرى إليها، لتتقاسم معها ما لم تحضى به من حقوق، وهنا أصاب الخواء والجفاف المدن الكبرى والصغرى على سواء، بعدما سقطت في أحضان الفوضى والبيروقراطية والتخلف والإحتيال والجريمة، حيث أصبحت عبارة عن حواضر رعب وخوف. فبعدما شخصنا الداء الذي كان وراء إختفاء صور المدن بشكلها الصحيح، الآن الأمر يتطلب جعل جميع المدن تحضى بنفس الحقوق والواجبات مع إحترام الفارق السكاني بينهما، مع العلم أن ما يساعد على إرتقاء المدينة هو الجانب الإقتصادي من تجارة وخدمات وسياحة، والجانب الثقافي من تبادل

الأراء والتمازج الثقافي والتشجيع على إنتاجه، لأن بعض المدن الكبرى التي تنفرد بهذه الطاقات إستنزفت طاقات المدن الصغرى الضعيفة، بعدما هجرها مواطنوها متجهين إلى المدن الكبرى لتلبية حاجياتهم، نظرا لما تملكه من مؤسسات كبرى كانت سببا في جلبهم إليها، وهذا يعني أن كل شخص أثناء أداء حاجته في تلك المدن يستهلك قسطا من المال فيها، بعدما تنقل في حافلاتها وآكل في مطاعمها ونام في فنادقها، والذي ينجر عنه دون شك حركة إقتصادية فعالة تلعب دورا في توفير السيولة المالية وعلى امتصاص البطالة وغيرها من الإيجابيات، وهذا بفضل وجود تلك المؤسسات بها بمعنى أن هذه المدن تسلب المدن الصغرى بطريقة غير مباشرة كالفطر، فيجب أن تتجاوز هذا الإستلاب لكي يعاد التوازن بينها.

أما أبناء تلك المدن السالبة (المدن الكبرى) نجدهم لا يعرفون أصلا المدن المسلوبة (المدن الصغرى)، حتى ولو تعلق الأمر بمواقعها الجغرافية ولا يتواصلون مع أبنائها، لأنهم طبعا في غنى عنهم، بحجة أن مدنهم تفتقر إلى ما يجلبهم إليها من مؤسسات ومصانع وفضاءات، وهذا ما وّلد حدوث شرخ كبير بين المدن والذي إنجر عنه التضمر والفوضى، وعليه يستلزم إعادة التوازن بينها لبلوغ التوازن والوحدة لتحقيق التنمية الشاملة لها وللمواطن وللدولة ضمن خطة محكمة وهي كالتالي على سبيل المثال:

ضرورة توزيع جميع المؤسسات الكبرى والحساسة بين المدن، توزيعا عادلا بما يتناسب خصوصيات كل مدينة، من مستشفيات متخصصة في علاج مرض واحد لا غير، حتى تصير كل مدينة معرفة بذلك التخصص والذي يحتم على المريض العلاج به مهما كانت تلك المدن ومهما كان موقعا، ونفس الأمر بنسبة للجامعات المتخصصة في تخصص واحد، والمقرات الكبرى والمصانع، والمؤسسات الإستثمارية والأسواق الكبرى، والمؤسسات السياسية وغيرها من الهياكل.....

فهذا المخطط على سبيل المثال بما يحمله من حلول التي حتما توفر للمدن ولمواطنيها ولدولها التنمية الشاملة، من الشمال إلى الجنوب ومن الشرق إلى الغرب بنفس الحركة والوتيرة لتنال حقوقها الإقتصادية والإجتماعية والثقافية، ولكي تتحول إلى قوة موّلدة وفعّالة تعتمد على ذاتها وعلى مداخليها مع الإستفادة من جميع الإمتيازات، وتصبح مدنا فعلية قادرة على التفعيل جميع أجزائها في حدود

أفاقها وتطلعاتها، كما يساعد على إتساع لحمة أبناء البلد الواحد بعد تعرفهم على جميع مدنهم بطريقة غير مباشرة، من خلال قضاء حاجياتهم بها عبر الوطن، وتصبح مدن الجنوب تشهد نفس الحركة مع مدن الشمال كلها تنبض بنبض الحياة، وحركة ليس لها نظير، إنها الحركة الشاملة التي تعيد السلام والإستقرار لجميع المدن من دون إستثناء، واضعة حدا للتفاوت المصطنع بينها إنها مدن المستقبل.

وبهذا النمط تتقوى دولتنا بقوة حركات مدنها وأعضائها ويزول التفاوت الذي ظهر بظهورها منذ البداية، وتبقى مدننا في حلة تمازج الثقافات وتبادل الأعراف، بعدما تبادلت الزيارات أثناء قيامنا بمهامنا المعتادة بها، حيث تصبح السياحة تحصيل حاصل أثناء أدائنا لمهامنا، ويعود مجتمعنا كله سائحا وكله جوالا، عليها تتضح صورة الدولة بشكل واضح، على أنها نتاج العلاقات الفعلية التي تربط المواطن بمدينته في شكل عمودي وبين مدينة ومدينة أخرى في شكل أفقي ضمن حيز جغرافي واضح المعالم.

إذن هذه هي نهاية مطاف تاريخ المدينة الفعلية المجيد، كلنا نريدها أن تكون فعلية لا باطنية، إنها الآن تنموا من مركز مخالف لما كانت عليه في الماضي، وتصبح مدينة الحضارة والتاريخ لتمسي أخيرا مدينة عالمية، وتشبع نفوس مواطنيها بالضروريات، وأخيرا تقطف آخر زهرة من ذلك النماء لتقدمها لروح الجماعة، الروح النامية بأطر غير محدودة.

حفريات العنف

هناك عدة مواضيع في العلوم الإنسانية التي لا زالت ضمن المواضيع اللامفكر فيها، رغم حضورها اللافت في مجتمعنا المعاصر، فبات اليوم تأكيد ثابت يخص مدى أهمية دراسة هذه المواضيع التي كانت يوما ما تبدو على الهامش، تفتقر إلى الجهود المعرفية والتحاليل العلمية، خاصة في ظل التحولات الكبرى التي تمر بها المجتمعات البشرية مهددتا نسيجها العام، بما فيها مجتمعنا الجزائري الذي كان من أولى المجتمعات تأثرا بهذه التحولات مبكرا، لذا فمن الواجب أن نعمل جاهدين على تفكيكها والحفر في أصولها لعلها تنكشف لنا أنماط حركاتها وأساليب تغيرها، وأن نعمل على تقنينها وأن نخضعها للمناهج العلمية المعروفة، ومن بين أهم هذه المواضيع نجد ظاهرة العنف، خاصة وأنها تتنامى بوتيرة متصارعة مخيفة تهدد وجودنا وقيمنا ومستقبلنا، وعلى هذا النحو إتجهنا في هذا التحليل إتجاها مفاهيميا تنظيريا حول العنف دون التوجه إلى معرفة تجلياته، بغية تعرية جوانبه والكشف عن أصوله الفكرية، لأنه ليس سوى فكر إنعكاسي بفعل بعض المتغيرات، ومهمتنا هنا هو العمل على أن نجعل هذا الفكر لا ينعكس لكي لا يكون عدميا مثلما هو معروف في المرجعيات الدينية وإيديولوجيات الأقلية والنزعات المتطرفة، من خلال تكييف فكرنا الاجتماعي العام مع دروب العلم والمعرفة ومعطيات الحضارة الإنسانية المهذبة، إذن فما هو مفهوم العنف؟ ومتى يصبح العنف إيديولوجيا وإرهابا؟.

تعتبر ظاهرة العنف من أقدم الظواهر التي عرفها الإنسان في حقبه التاريخية، إذ عرفت في بعض العصور رواجا وإزدهارا، تبدو اليوم محملة بدفقة جديدة من النماء

والتصاعد، من تزايد رهيب في أنحاء المعمورة باعثا على القلق، ومحتّما التأمل فيه كباقي الظواهر السياسية والإجتماعية، فلا تكفي في خلقها أو زوالها عزيمة فرد أو أفراد، لأنها حصيلة جملة من العوامل والشروط والظروف، وهي ثمرة من القوى والبواعث، فإذا كان إيمان أفلاطون قديما في جعل الفلسفة مرشدا

أمينا للمسلك الإنساني، إنطلاقا من سعيه إلى تأهيل رجال سياسيين قادرين على الحكم بمقتضى أحكام العقل، فتبشير الناس وإقامة العدل بينهم اليوم لا يزلان المشروع الأساسي لكل فلسفة ترغب في مكافحة العنف بجميع تجلياته، من ظلم وقمع إلى تحقيق العدالة والوحدة والسلم، حيث أن العنف في شكله يخضع إلى قوانين مختلفة تحد من ظهوره ونموه وتعمل أيضا على زواله، بل السبيل هو التأثير فيه، عن طريق معرفة عوامل مخاضه ونشأته، فمثل هذا المركب من الظواهر الإجتماعية مركب صعب وشاق دون شك، بعدما أصبح متجليا بشكل كبير في مجتمعاتنا العربية المعاصرة، باختلاف ألوانه ومرجعياته ومدى تأصله في التراث العربي الإسلامي، كونه كان سببا في كل التغيرات والأحداث الكبرى التي كونت المجتمعات الإسلامية في تاريخها، والتي لم تخلوا أبدا من الصراعات والحروب ونزاعات خاصة مجتمعات المغرب العربي ومجتمعات بلاد الرافدين وأرض الخصيب، مقارنة بمجتمعات الخليج الأقل عنفا، وهذا يعود إلى أن هذه المجتمعات تاريخيا كانت مسرحا للعنف بجميع أطيافه ومسمياته، كان سببا كافيا في دخوله في تركيبتها التاريخية حتى صار من أهم إفرازات هذه المجتمعات، مجتمعات جبلت على العنف كجزء من المخيال العربي الإسلامي، وبنية من بنياته التاريخية والأنثروبولوجية التي نمى فيها، إذن فلنسأل عن شرعيته من خلال ضبط تعاريفه، ونظرا لحركية مفهومه ومطاطيته كان من العسير الإحاطة بتعريف شامل يعبر عن حقيقته، وتحديد مشكلاته في الخطاب الفلسفي، وهذا راجع لتعدد التعريفات التي وقفت على حقيقته نظرا لطبيعته السياسية والإجتماعية التي يمتاز بها من تركيب وتغير، الناتجة في عمومها عن خبرات مشتركة تختلف بإختلاف المكان والزمان، فما هو مفهوم العنف؟.

العنف في دلالته العربية كما ورد في دراسات كبار الفكر العربي قديما وحديثا، وعلى رأسهم جميعا إبن منظور يعني الخرق والتعدي، فنقول عنف أي خرق بفعل أمر وقلة الرفق به، وهو ضد الرفق، عنف به وعليه يعنف عنفا وعنافة أي القسوة، وهو عنيفا إن لم يكن رفيقا في أمره، نقول إعتنف الأمر أي أخذه بعنف، وأعنف الشيئ أخذه بشدة وقسوة[1]، ويعرفه جميل صليبا في معجمه الفلسفي على أنه مضاد للرفق، مرادف للشدة والقسوة، والعنيف violent هو المتصف بالعنف، فكل فعل

(1) ابن منظور: لسان العرب – ج3– دار لسان العرب بيروت ص 903.

شـديد يخالف طبيعة الشـيئ يكون مفروضا عليه وخارج عنه، فهو بمعنى ما فعل عنيف، والعنيف هو القوي الذي تشـتد صورته بزيادة الموانع التي تعترض سـبله، والعنيـف مـن الرجـال هـو الـذي لا يعامـل غيره بالرفق، وهو أيضا اسـتخدام القوة إستخداما غير مشروع أو غير مطابق للقانون[1]، ويعرفه أحمد خليل أحمد على أنه الإيذاء باليد أو باللسان أو بالفعل أو بالكلمة في الحقل التصادمي مع الأخر[2].

أما دلالته في الفكر الغربي فهو مقابل لفظة violent في الفرنسـية، المشـتقة من الكلمة اللاتينية vis التي تعني القوة الفيزيائية[3]، فدلالته مشابهة للدلالة العربية التي تفيد الإكراه والتفوق العضلي على الآخر، ويعرفه لالاند أندري «هو إستعمال غير مشروع أو على الأقل غير قانوني للقوة عندما نكون نحن الذين نعيش في ظل قوانيـن مكروهيـن علـى إبـرام أي عقـد لا يوجبـه القانون»[4]، أمـا إذا بحثنا عنه في الحقول الفلسفية المختلفة، فيمكن أن نجده في أكثر من حقل تعرضت إلى تعريفاته المختلفة باختلاف مرجعياته التنظيرية، فيظهر لنا في الحقل النفسي على أنه ذلك السلوك المشوب بالقسوة والعدوان والقهر والإكراه، فهو سلوك بعيد عن التحضر والتمدن، تستثمر فيه الدوافع والطاقات العدوانية إستثمارا بدائيا، كالضرب والقتل وتدمير الممتلكات وإستخدام القوة لإكراه الخصم وقهره[5].

وهناك من النظريات من رأت في العنف ضرورة إجتماعية بحجة أنه لا يعقل أن نجد مجتمعا يخلو من العنف تحترم فيه القواعد والقوانين إحتراما كليا، بل نجد أعمالا عنيفة تمارس داخل بنيات المجتمع لإعطاء وتوليد الحركية بداخله، ومثال ذلـك مـا ذهبـت إليـه الباحثة لوسـي مير عندمـا رأت أن المجتمعات التي لا تعيش العنف هي مجتمعات ميتة حسب بعض التطورات، فالعنف إذن ضرورة إجتماعية لإحـداث تغييـر بقـدر مـا يوجـه التغييـر بالرفض، إن الإعتـراف بوجود التناقض مع الإصـرار علـى رفـض التغييـر أمر يسـتدعي العنف، ولكن مـن هذا الطرح الوظيفي

(1) جميل صليبا: المعجم الفلسفي - ج2- دار الكتاب اللبناني، بيروت 1982 ص12.

(2) خليل أحمد خليل: المفاهيم الأساسية في علم الإجتماع، دار الحداثة ط1 1984.

(3) Jean Cloude Chesndi: Histoire de la Violence, Edition Revue Eleuge Mentée Robert Lafant Paris 1981 p334.

(4) أندري لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ج3- تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات بيروت 1996-ص 1555/ 1554.

(5) فرج عبد القادر طه: موسوعة علم النفس والتحليل النفسي، دار السعادة الصباح ط1 الكويت 1993 ص 551.

للعنف الإجتماعي نلمس صعوبة إقرار أهميته داخل البنية الإجتماعية لا النفسية، أو كواقع إجتماعي كالممارسة المادية والقوة العدوانية الكامنة في نفسية الإنسان، وكل هذه الصعوبات تساهم في إيضاح وضبط مفهوم العنف بشكل كبير.

أما ريمون بودان الذي ربط العنف بالحرية، فيرى أن العنف بمثابة مبادرة تدخل بصورة خطرة في حرية الآخر، تعمل على أن تحرمه حرية التفكير والرأي والتقدير[1]، أما بيير فيو فقد عرفه على أنه ذلك الضغط الجسدي أو المعنوي المشحون بالطابع الفردي والجماعي، ينزله الإنسان بالإنسان بالقدر الذي يتحمله على أنه مساس بممارسة الحق، حيث أقر بأنه حق أساسي أو تصور للنمو الإنساني الممكن في فترة معينة[2]، أما الماركسية التي أدركت مدى أهمية العنف في حركة التاريخ، الذي يظهر في الصراع بين البورجوازية الحاكمة للمقاليد السياسية مستعملة في ذلك وسائل العنف والطبقة البروليتارية Prolétariat الثائرة عليها لتحقيق المساواة، واعتبرت أيضا أن ظهور مجتمع جديد تسبقه بالضرورة حركة عنف دون أن يتسبب به ذلك العنف وهو ما يشبهه ماركس بالألام التي تسبق الولادة الناتجة عنها، وفي هذا السياق أيضا ينظر ماركس إلى الدولة على أنها أداة عنف، تمتلك الطبقة الحاكمة قيادتها داعيا إلى تقويضها، ويتم ذلك عن طريق الثورة كما يؤكد إنجلز على ذلك، على أنه وسيلة تزيد في تنمية الإقتصاد[3]. أما الوجودية وعلى رأسها جون بول سارتر (1905-1980م) من خلال تقديمه لكتاب فرانز فانون، يذهب في تمجيده للعنف أبعد مما ذهبت إليه الماركسية حيث لا يمكن قمعه لأنه يتجدد من داخله يخلق نفسه بنفسه[4] إذن فالعنف هو استخدام القوة المادية في إطار غير قانوني أو تهديد بالتعدي لألحاق الأذى بالذات والأخرين لتحقيق أهداف منشودة.

فالعنف ذو ثلاث تجليات، كراهية وتهميش وحذف الأخر، يتطور على حساب السلوك والإحتقار والسخرية لينتهي بالقوة والسلاح وإلغاء الآخر لتصل إلى التصفية

(1) فليب برونو: المجتمع والعنف، ترجمة الأب إلياس زحلاوي، المؤسسة الجامعية ط2 1985 بيروت ص14-13.

(2) حنا أردنت: في العنف، ترجمة إبراهيم عريسي دار الساقي بيروت ط1992-4 ص 14.

(3) المرجع نفسه ص 14.

(4) أبو الحسن علي ابن الحسين المسعودي: مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد محي الدين عبد المجيد، ج1، ط4 1964 ص35.

الجسدية وإلغاء وجوده المادي والمعنوي.

الأصول الفلسفية لمفهوم العنف:

لقد أصيبت الإنسانية منذ فجر التاريخ بمرض العنف، وإذا بحثنا في جينيالوجيا العنف، أو في أركيولوجيا الممارسة العنيفة فإن ذلك سينقلنا إلى أولويات الممارسة، فالعنف من الناحية التاريخية حدده بعض المفكرين على أنه يعود إلى مرحلة ما قبل التاريخ التي عاش فيها الإنسان في صورة وحشية، ونستنتج ذلك فيما أقره الله سبحانه وتعالى في كتابه الحكيم عن أول صراع دموي بين قابيل وهابيل[1] قائلا ﴿وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ٱبْنَيْ ءَادَمَ بِٱلْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ ٱلْءَاخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْمُتَّقِينَ ۞ لَئِنۢ بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِى مَآ أَنَا۠ بِبَاسِطٍ يَدِىَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنِّىٓ أَخَافُ ٱللَّهَ رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۞ إِنِّىٓ أُرِيدُ أَن تَبُوٓأَ بِإِثْمِى وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَٰبِ ٱلنَّارِ وَذَٰلِكَ جَزَٰٓؤُا۟ ٱلظَّٰلِمِينَ ۞ فَطَوَّعَتْ لَهُۥ نَفْسُهُۥ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُۥ فَأَصْبَحَ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ۞ فَبَعَثَ ٱللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِى ٱلْأَرْضِ لِيُرِيَهُۥ كَيْفَ يُوَٰرِى سَوْءَةَ أَخِيهِ قَالَ يَٰوَيْلَتَىٰٓ أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَٰذَا ٱلْغُرَابِ فَأُوَٰرِىَ سَوْءَةَ أَخِى فَأَصْبَحَ مِنَ ٱلنَّٰدِمِينَ﴾ سورة المائدة الآية 27-31، والذي حدث خلاله أول إستعمال عنيف للقوة، ومع تطور الإنسان وتفاعله مع الطبيعة وإنتاجه لأساليب القوة، وتفكيره المستمر في التخلص من خصمه، إزداد إعتماده على هذه السبيل لبلوغ غاياته التي لم تتاح له بطرق سلمية خاصة مع تشكل المجتمعات المنظمة والجيوش التي أنتجت حضارة مشوهة بالعنف الذي دخل في تركيبتها، إن هذا الطرح استدعى عدة تساؤلات أهمها كيف نشأ العنف؟ وما هي الأشكال التي تجلى فيها؟ وهل يشكل العنف السياسي بنية المجتمعات القديمة أم أنه طارئ عابر؟.

إن البحث في تاريخ العنف يحتم علينا العودة إلى ميثولوجيا العنف، كونها تمثل سر البداية التاريخية للعنف والعنف السياسي، إذ نقف عند ملحمة الخليقة البابلية، التي تدور أحداثها حول إنجاب أنو ANU لـ «أيا» إله الحكمة، وبمرور

(1) تريكي علي ربيعو: العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية، المركز الثقافي العربي ط2 1995 ص17.

الزمن يكثر الأبناء مع كثرة ضجيجهم الذي يزعج الأب «أبسو» فيقرر برفقة صديقه «ممو» التخلص منهم بقيادة أيا، تمكنوا من قتل الأب أبسو ومع غضب الأم على مقتل زوجها وتنصيبها الشيطان «كنكو HUNGO» خلفا له، وتسلمه قيادة الجيش المؤلف من الأفاعي والكلاب، فيتشاور الأبناء حول أمرهم لتنتهي باختيار «مردوخ» قائدا لهم للتصدي للأم «تيامة»، الذي يتمكن من قتلها وأسر كنكو، لتنتهي الأسطورة بتمجيد مردوخ إلاها وتوحيده لبابل، وأيضا هذا ما نجده في أسطورة أتراحسيس (كثير الحكمة)[1].

إن هذه الأحداث الميثية تؤسس للعنف في المتون الأسطورية، كبنية ملحمية ثقافية تعكس التركيبة الإجتماعية لتلك المجتمعات، ومع بروز الحضارة الأغريقية التي اتسمت بطابع نظري عقلي في تحديدها للحقيقة، متجاوزة في ذلك التفاسير الأسطورية التي عرفت بداياتها حملات عنيفة، تمظهرت في الحروب والنزاعات الإقليمية، خاصة بين أثينا وإسبرطة في إطار مدينة الدولة، التي لقيت عناية من قبل فلاسفة الإغريق بدءا بفلاسفة الطبيعة وعلى رأسهم هيراقليطس 540-480 ق م المعروف بفلسفة التغير، الذي يرى في العنف الحدود القصوى للتأمل في الوجود، انطلاقا من فكرته أن الحرب تولد كل شيئ، فالعنف ومظاهر الطغيان عند اليونانيين مدانة كونه يمثل الفوضى التي تتعارض مع النظام والعدل، إنه إكراه عنفي وتعسفي الذي يهدد وحدة المدينة،فالطاغية في الفكر السياسي اليوناني هو الذي يمارس العنف غير الشرعي، وهذا الحكم يجعل من غياب القوانين حكما للعنف المحضر، فهذه السياسة الطاغية التي أنتجت تراجيديا ومأساة إعدام سقراط 347-429 ق م، تعتبر صورة للعنف المتصل بالحقيقة الإغريقية، فنجد أيضا أن حضور العنف وتجليه في نظام أثينا كانت موضع تأملات أفلاطون الذي سمي في تفسيره لأسباب سيطرة العنف وكيفية معالجته، لهذا يقرر أفلاطون في جمهوريته بدور الفيلسوف الحاكم، الذي يمثل له الحق والعدالة المتعة النهائية، في الحين أن لذة المستبد الطاغي هو إشباع غرائزه فيقول؛ «أما بالنظر غير الحكام، فالأمر أقل شأنا فإن عدم جدارة الأكساف أو عدمها أو إدعاءه فوق جدارته، ليس فيه كبير على خطر الدولة، ولكن إذا عدم الحكام وحماية الدولة والقانون الحقيقة واقتصروا على

(1) أفلاطون: الجمهورية، نقلها إلى العربية حنا خباز، دار العلم، بيروت ص12.

الظاهر فإنك مقدار الدمار الذي تحلونه بالدولة»[1]، ولكن أفلاطون لا يستبعد تماما اللجوء إلى العنف، بل بخلاف ذلك يوحي به عندما يتعلق الأمر بأناس لا ينفع معهم الإقناع، ومبرر هذا اللجوء وشرعيته تكمن غايته في تحقيق العدل والسعادة في المدينة، هكذا يحق للحكومة الشروع في تطهير المدينة من المظاهر السيئة، ومن الحاكم الطاغي المستبد إذ يقول أفلاطون في ذلك «ألا يلزم عن ذلك أن رجلا كهذا إما أن يغتاله أعداؤه، أو أنه يزداد استبدادا فيتحول ذئبا»[2].

يرى اليونانيون أن معرفة القضايا السياسية هي من خصال الأشراف والسادات الأحرار، على السياسة أن تكون عقلانية، أي مع بنيان العقل التي تستلزم تربية طويلة، وهي بذلك تتعارض مع العنف والطغيان والقوة.

إن هذا التصور لا يترك مجالا لنظام القوة والعنف خاصة أكزينوفون 435 ق م، وسقراط اللذان اعتبرا أن العنف هو أساس الطغيان إذ يولد الحقد والكراهية ويتعارض مع الحكمة والعقل[3].

إذا كان أفلاطون قد برر شرعية العنف من قبل الدولة في بعض الحالات للحفاظ على استقرارها وسلامتها، فنجد أن أرسطو طاليس 284-322 ق م، خالفه في ذلك حيث لا يمكن أن نقيم دولة على أساس العنف والطغيان واللجوء إلى العنف، لا يكون دوما وسيلة استقرار، وحينها على الطاغية أن يتجنب الصراع الدموي واللجوء إلى القوة والهيمنة والمواجهة المكشوفة مع الشعب، كونه يقضي على النظام والتناسق الطبيعي، «فالدولة إذن طبيعة، إذا ما كانت الجماعات السابقة طبيعية، لأن الدولة غاية تللك الجماعات، إذ كل شيئ لمصير كامل ندعوه طبيعة الشيئ»[4]، فمن خلال هذا الطرح نقول أن ظاهرة العنف التي عمت معظم المدن الإغريقية لقيت عناية وتنظيرا من قبل فلاسفة اليونان التي مهدت للفكر السياسي الغربي.

ومع ميلاد المسيحية وميلاد الثنائيات المتضادة، التي أنتجها اللاهوت

---

(1) المرجع نفسه ص260.

(2) دولة خضر خنافر: في الطغيان والإستبداد والديكتاتورية، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، ط1 بيروت 1995 ص74.

(3) أرسطو طاليس: في السياسة، نقله إلى العربية الأب أغسطين بربارا البولسي، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع ط1980-2 ص 8.

(4) عدنان الدوري: أصول علم الإجرام -أسباب علم الجريمة وطبيعة السلوك الإجرامي، منشورات دار السلاسل الكويت ط1984-3 ص44.

والميثولوجيا المسيحية مثل رجل الدين ورجل الدنيا التي تتمثل في مملكة الله، تلجأ إليها الأرواح المستضعفة والمستبدة، ومملكة الأرض وثنائية الروح والجسد والعقل والإيمان.... الخ.

وقد مثل هذه الحقبة كل من القديس أمبروزو 340-395م، والقديس جروم 345-420م والقديس أوغسطين 354-430م، الذين كان لهم الدور الكبير في ظهور نظام الكنيسة إلى الوجود[1]، فقد إعتبر أوغسطين أن مدينة الله هي الكنيسة التي تقوم على مبادئ أخلاقية ومدينة الأرض التي تمثلها الدولة، فالأولى مقترنة بالخير والثانية بالشر، لأن تاريخ البشرية هو تاريخ صراعات وحروب التي تتعارض مع مبادئ الخير السامية، وقد فرضت السلطة اللاهوتية سلطتها على الحقبة الوسيطية التي تقوم على القوة في سيطرتها على الشعب وإعدام كل من خالف تعاليمها.

ولقد عرف الخطاب العربي قبل الإسلام ظاهرة العنف في شكل صراع بين الأفراد والقبائل المتناحرة، وفق قيم متعارف عليها في المجتمع العربي الجاهلي كالثأر والإنتقام والدفاع عن الشرف، ومع مجيئ الإسلام بشرائعه العليا إستطاع تغيير البنيات الإجتماعية العربية. ومن بينها العنف، الذي أخذ مظاهر أكثر شدة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم مع مشكلة الخلافة وحروب الردة، محدثا تمزقات وصراعات داخلية خاصة بين الفرق التي معظمها اتخذت من العنف كوسيلة تعبير عن ثقافتها وبلوغ غاياتها كالخوارج والشيعة في أشكال سياسية وعقائدية.

أما على مستوى الفكر فنجد ابن خلدون 1332-1406م، قد حدده في مظاهر الوحشية عنيفة التي تحضر بكثافة في البادية حيث يعم الصراع من أجل البقاء، وكوسيلة لبلوغ السلطة والزعامة، فالعصبية بوصفها مصدرا للقوة الإجتماعية داخل أنماط العيش في البداوة[2]، إذ تكمن مظاهره في مظاهر العنف كالتخريب والتوحش، (... وإذا تبين ذلك في السكن التي تحتاج للمدافعة والحماية، فبمثله يتبين ذلك في كل أمر يحمل الناس عليه من نبوءة أو إمامة ملك أو دعوة إذ بلوغ الغرض من ذلك كله إنما يتم بالقتال عليه، لما في طبائع البشر من الإستعصاء

(1) جورج لابيكا: السياسة والدين عند إبن خلدون، ترجمة موسى وهبي وشوقي دويهي، دار الفارابي ط1 1982 ص98.

(2) عبد الرحمان ابن خلدون:المقدمة، دار الكتب العلمية ط1 بيروت 1993 ص553.

ولا بد في القتال من العصبية...)[1].

ومع عصر النهضة، الذي عرف تغيرا كبيرا على جميع البنى الإجتماعية والفكرية وميلاد نزعات إنسانية وحركات علمية وإصلاحية، أسست العصور الحديثة مؤكدة على حقوق الإنسان الطبيعية، بفعل إسهامات فكرية ثقافية، فنجد إسهامات توماس هوبز 1588-1679م متأثرة بفلسفة القوة الميكيافلية 1469-1527م خاصة فيما يخص حاجة الحاكم للقوة والسلطة المطلقة، فالإنسان الهوبزي هو إنسان شرير حافل بالنقائض تدفعه مصلحته الذاتية، فمن خلال قوله الإنسان للإنسان ذئب والكل في حرب ضد الكل والواحد في حرب ضد الجماعة[2]، نستنتج أن ظاهرة العنف قاسم مشترك بين البشر، وهي أكثر قوة عند الأقوياء في مقابل الحيلة والمكر والخداع الذي يلجأ إليه الضعفاء، فإن هوبز ومن خلال فلسفته السياسية كان يطمح إلى إيجاد مجتمع تسوده قوانين تحكم الجميع، فتزول كل الصراعات والنزاعات، على أن يخضعوا كلهم لإرادة واحدة، من خلال تعاقد الأفراد مع الحاكم، ثم يرى هوبز أن الناس في الحالة الطبيعية متساوون تقريبا في القوة والخبرة والقدرة الفعلية.

أما فيلسوف النسق هيجل 1770-1831م الذي يبرر الحرب ويراها الوسيلة التي يطور بها الفرد نفسه، وهي بمثابة الشرط الأخلاقي الذي تقوم عليه الشعوب، فالعنف الهيجلي ضروري لحركة التاريخ عن طريق الديالكتيك، إنه الجدل الذي يبرز داخل الإرادة، فهو يمثل البداية لتاريخ البشر والعلاقة التي تربط الإنسان بالتاريخ[3].

إذا كانت هذه هي طبيعة العنف في النسق الهيجلي فما طبيعته في الفكر الماركسي؟، إن كارل ماركس 1818-1883م لا يثق إلا في تمرد الطبقة البروليتارية التي تعيش في حالة إغتراب داخل الدولة، فمهمة الدولة البروليتارية في نظر ماركس هي إلغاء الطباقات والعبور نحو الشيوعية، إلا عن طريق العنف الأكثر ضراوة، حينئذ يصبح العنف هو المسألة الأساسية لشرعيتها ولتبريرها، فالعنف هو

(1) المصدر نفسه ص 554.

(2) عبد الرحمان بدوي: الموسوعة الفلسفية ج2 المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط1 1984 ص561.

(3) هيجل: العقل في التاريخ ج1 ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للنشر والتوزيع 1980 ص50.

الوسيلة التي تستخدمها الطبقة الكادحة في تحقيق مستقبلها، تمثله الطبقة الثورية فماركس يقر أن العنف ليس عبثا بل يراه حقيقة مستقبل الإنسان بواسطته تزول التناقضات، وتعليم العنف لا يكون سوى مساهمة في توطيد العنف القائم على تعزيز استقلال الإنسان للإنسان، فالديكتاتورية البلوريتارية تشكل النموذج السياسي الحقيقي، كونها لا تحاول أن تصالح الإنسان مع الدولة بل تصالح الإنسان مع الإنسان ومع ذاته، ولا يتم هذا إلا بزوال تام للدولة، لهذا وجب الإنقلاب لإستعادة إنسانية الإنسان.

أما نيتشه 1844-1900م المعروف أنه نادى بأنه حيث تنتهي الدولة يبدأ الإنسان من خلال تجاوز القيم المتوارثة، التي هي دليل ضعف وعجز الإنسان في مواجهة الواقع، وإذا كانت أخلاق القوة وتصوره للإنسان الخارق الذي يمجد العنف والقوة كمعيار للإنسان النتشوي الممتاز، فما مفهوم العنف في مدرسة التحليل النفسي؟، إن تصور سيغموند فرويد (1856-1939م) للعنف وللعدوانية يتجلى في غريزة التدمير والموت، حيث يفترض أن وظيفة الأساسية للعنف هي تدمير الإنسان وانعدام الحياة، التي توضع مباشرة في خدمة غريزة الجنس (الليبيدو)، ولهذا فالعدوانية في رأيه تكمن في غريزة الموت والإيذاء.

وإذا تعمقنا في المجتمعات المعاصرة نجدها بالأساس مجتمعات قمعية يغلب عليها طابع العنف، والذي معها تغير وخرج عن طابعه الحديث، لأن العنف المعاصر يقوم من خلال مراكز القوة الذهنية والمادية، أدت إلى سيطرت المجتمع على الفرد سيطرة كاملة، فالسيطرة الإجتماعية في نظر هربرت ماركيوز(1898-1979م) ظهرت في السيطرة التيكنولوجية التي أستثمرت لصالح الممارسات العنيفة بعدما غدت وسيلة قمع واضطهاد، إذ يذكر أندري لالاند في موسوعته الفلسفية «أن العنف إرتدى معنى أكثر تحديدا منذ نيتشه وجورج سوريل (1874-1922م) والنقابات الثورية، الذين أدخلوا نظريات منهجية مضادة للإتجاهات أو الكوابح العقلية ونادوا بالعمل المباشر»[1]، وقد منح جورج سوريل الشرعية الأخلاقية لسلوك العنف ليصبح أحد المشرعين للعنف المعاصر، ولتتحول نصوصه إلى إحدى مرجعيات الفاشية الإيطالية، وهذا ما أشار إليه موسوليني بينيتو (1883-

(1) حسن محمد حسن: النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع 1980 ص133.

1945م) «أدين بالكثير لجورج سوريل، لقد ساهم عن طريق نظرياته الخام حول تاكتيك الثورة مساهمة ضخمة في تشكيل نظام وطاقة وقوة الكاتب الفاشي»[1].

أما ألبير كامو (1913-1960م) ومن خلال كتابه «الإنسان المتمرد» يعتبر أن الثورات والتمردات ومظاهر العنف في القرن العشرين، ساهمت في بروز متعاظم إستهدفت في إقامة الحرية الكاملة لإنسان، والروح الثورية هي الأخرى تدافع عن الإنسان، فالتارخ المعاصر في نظر كامو هو تاريخ صراع من أجل القضاء على التناقضات الموجودة فيه، معتبرا أن تاريخ البشر هو تاريخ تمردات متتالية.

أما مواقف بيير بورديو المعروفة حول العنف الذي يكون ممارسا في عمومه في شكله الرمزي الذي لا يظهر بشكل علني للممارس عليه، عن طريق اللباس أو اللغة والأسلوب والأكل والجنس إلى غير ذلك من الجوانب الرمزية والمادية للحياة، التي تتضمن علاقة سيطرة وتحكم، وليس لها أية شرعية سوى المشروعية التي تجعلها هي نفسها وترسخها علاقات التفاوت الإجتماعي السائدة، أي أن النفوذ يقوم على العنف الرمزي، حيث أن جميع النظريات الميثية على مسلمات مختلفة تقود إلى ربط حرية الأفراد المبدعة والجماعات بمبدأ النشاط الرمزي[2].

أما أهم التنظيرات الفكرية التي إستمد منها العنف أصوله المشرّعة له في المجتمعات العربية المعاصرة، خاصة مع الحركات الإسلاموية والأوصولية المعاصرة، فنجدها بالأساس في فتاوي بعض الفقهاء ومفكري الإسلامويات، كفتاوي أبو أعلى المودودي وحسن البنا وتنظيرات السيد قطب التي إتفقت على ضرورة تغيير المجتمعات العربية، كونها إبتعدت عن القيم الإسلامية الصحيحة وتزايد جهلها وتعلقها بالغرب الكافر، لاجئين في ذلك إلى فكرة الجهاد للوصول إلى مبتغاهم منتهجين طرق عنيفة ودامية وإعدامية لوجود الإنسان كإنسان.

وما يمكن أن نستخلصه في ظل تنوع هذه المشارب هو أن العنف كظاهرة إنسانية ليس حكرا على مجتمع ما أو ثقافة معينة، بل هو ظاهرة تجلت في جميع الثقافات والمجتمعات التي عرفها الإنسان عبر تاريخه، متطورا بتطور الوسائل التي ساعدت على ذالك في جانبه الكمي والكيفي يخدم تيارات وأيديولوجيات معينة.

---

(1) أندري لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية ج3، ص1554-1555.

(2) رضوان جودت الزيادة: خطاب العنف، مقاربة نفسية أنثروبولجية، مجلة الدراسات العربية ع9- السنة21- بيروت 1985 ص97.

إذن فمتى يكون العنف إيديولوجيا؟.

العنف والإيديولوجيا:

إن ما يثير التساؤل حول علاقة العنف بالإيديولوجيا، هو أن هناك عدة إيديولوجيات تقوم على شرعنة العنف كممارسة فكيف ذلك؟

المعروف أن الإيديولوجيا هي جملة وجهات نظر سياسية وأخلاقية تعكس مصالح معينة[1]، أو هي منظومة أفكار وقيم التي تحدوها رغبة الحفاظ على الوضع الإجتماعي القائم، تنبثق كانعكاس عن ظروف الحياة المادية والروحية للمجتمع، حيث تشمل كل النتاجات الثقافية والرمزية في المجتمع، وذلك فإن الإيديولوجيا[2] هي ركيزة كل نظام إجتماعي وسياسي، لأن المجتمع يقوم أصلا على الهيمنة الإيديولوجية[3]، فالهيئات والمرجعيات تحافظ على إستمرارها عن طريق القوة والعنف كإيديولوجيا، سواء كان عنفا فيزيقيا أو عنفا رمزيا، وهذا النوع من العنف قد أشار إليه كثيرا المفكر الفرنسي بيار بورديو، محللا خصوصياته في تحليل الواقع المعاصر سوسيولوجيا وسيكولوجيا، على أنه ذلك العنف الذي لكي يمارس في شكل فاعل يفترض بأولئك الذين يخضعون له أن يكونوا متواطئين مع الطرف الآخر، أي حمل التصورات والمشكلات التاريخية والإجتماعية، بحيث لا يسمح لهم برؤية العنف الرمزي الممارس عليه كشكل من أشكال العنف، يمارس عن طريق اللباس واللغة والأسلوب والكلام والأكل والجنس..كأداة أساسية لإضفاء المشروعية على نظام تلك المرجعية لتعبئة رضا الجماهير لها، ومن أجل ذلك يصبح العنف مبررا أخلاقيا ومعقولا، وهناك الكثير من المهتمين بالموضوع من يربط بين العنف والإيديولوجيا، بمعنى الكثير من مظاهر العنف العصري، على أنه عنف باسم إيديولوجيات معينة وما تطرحه هو عملية تبريرية لممارسة العنف، أي أن العنف يظهر كأداة تستخدمها الحركات الإجتماعية والسياسية لتحطيم أشكال سياسية تراها بالية وقديمة، وهكذا يصير العنف وسيلة للقضاء على مظاهر التخلف الإجتماعي والسياسي، حيث تصبح عملية الدعوة إلى ممارسة العنف ظاهر وعلني،

---

(1) ألبير كامو: الإنسان المتمرد منشورات عويدات بيروت/باريس ط2 1980 ص134.

(2) بيير بورديو: العنف الرمزي، ترجمة نظير جاهد، المركز الثقافي –ط1994–1 ص15.

(3) أنظر كتابات محمد سبيلا خاصة كتابه الإيديولوجيا نحو نظرة تكاملية، المركز الثقافي العربي، بيروت 1992.

ومثال ذلك الإيديولوجيات الماركسية التي اصطلحت عليه بالعنف الطبقي، الذي يغدوا وسيلة صراع بين المستغلين والمستغلين، وكا الإيديولوجيات الجماهيرية التحررية، وأيضا نفس الشيء مع الإيديولوجيات الإسلاموية اليوم.

لقد إرتبط العنف بإيديولوجيات العالم الثورية المعاصرة إبتداءا من الإيديولوجية الجاكوبية إبان الثورة الفرنسية 1789، التي إستمرت مع الإشتراكية الثورية والماركسية اللينينية، وأيضا مع سائر الإيديولوجيات الثورية ذات المنطلق القومي والعرقي والديني، ونجد أن هذه الإيديولوجيات تصدر عن مقولة العداوة والعنف كممارسة، والموقف الإيديولوجي هنا من العنف هو تحديد العدو أو الخصم، لأن غالبا ما نجد البورجوازية هي العدو اللدود للإشتراكية والشيوعية، والسامية عدوة النازية...، وهذا ما يجعل العنف الإيديولوجي عنفا تدميريا وعدميا، مثل الحركات الإسلاموية المنتشرة في العالم العربي الإسلامي، وتفجيرات مدريد ولندن ونيويورك ودار البيضاء والجزائر العاصمة وباتنة، وهنا وجب دائما أن ندرس العنف ونرفعه إلى وضعه التاريخي لنقيسه بمنطق الوضع السائد، نربطه بالديناميكية العقائدية التي تولده، وأن ننظر إلى الكل التاريخي الذي يظهر فيه بدلا من أن نحكم عليه تبعا لأخلاقية محضة أو فكرة مجردة عن الإنسان، فلا نتبع بما يراه الضمير الأخلاقي المحض فقط، بل أيضا أن نراعي المجرى التاريخي للمرحلة الديالكتيكية الذي حدث فيها.

من هذه الأراء يتضح لنا أن التبرير الإيديولوجي، هو في الواقع يجعل ظاهرة العنف تأخذ موقعا في الوجدان التاريخي والأخلاقي، والثورات التحررية خير دليل على إبراز هذا الواقع، بحجة أن الهدف الذي تسعى إليه هو الحرية والمساواة بين الأفراد والإستقلال والقضاء على العبودية، فكان العنف الثوري الوسيلة الوحيدة التي نجحت في تغيير جميع البنيات التي كان عليها المجتمع الجزائري تحت الإستعمار،إذن فمتى يدخل العنف ضمن وظائف الدولة؟.

العنف والدولة:

إن تحديد العلاقة التفاعلية بين العنف والدولة يستدعي طرح تعريف مفهوم الدولة كمؤسسة تنظيمية، فيعرفها لالاند في موسوعته الفلسفية «الدولة مجتمع منظم ذو حكومة مستقلة ويضطلع بدور شخص معنوي باعتباره مميزتا اتجاه

المجتمعات المماثلة الأخرى التي يقيم معها علاقات[1]، من هذا المنظور تظهر لنا الدولة شكلا سياسيا محددا من الجانب التاريخي، ومع ذلك تستمر في الحفاظ على بقائها باستقطابها العنفي الداخلي الذي يغدو وظيفة والعنف الخارجي يغدو سياسيا، فالدولة تلجأ إلى إستعمال العنف بشكل علني أو ضمني من أجل تكريس سيطرتها، وإذا ما إستقرأنا تاريخ الدول نجد أن الدولة لم تتردد لحظة عن العنف، فهي في ذلك تعلله بحماية الصالح العام، ولكن إذا كان العنف وسيلة قد نجح في حل بعض المشاكل الإجتماعية والسياسية فهذا لا يعني نجاحه المطلق، فوراء كل عملية عنيفة دعوة لعملية عنيفة أخرى أشد من الأولى، إذن فالعنف كظاهرة سياسية تلجأ إليه الدولة كجهة شرعية يتأسس عليها النظام السياسي ككل لأن الدولة تحتكر إستخدام العنف من منطلق الشرعية التي تستمدها من الشعب، وتلجأ إلى ذلك عندما تراه ضروريا باستعمال أجهزة القمع الرسمية الذي يتم في إطار قرارات سياسية وإدارية محددة، وهذا ما أشارت إليه قراءات ماكس فيبر (1864-1920م) الذي حصر الدولة ككيان في الإستعمال المشروع للعنف لترسيخ النظام السياسي والسياسة التي تمارسها إنطلاقا من ربطه للعنف بالدولة، فبيّن لنا أن غياب العنف في البنى الإجتماعية ينتج عنه حتما غياب مفهوم الدولة، وبهذا يصبح العنف صورة للدولة حاضرا ودائما وأبدا في نمط عملها.

إن الدولة المعاصرة كمجموعة إنسانية محددة بإقليم معين تسعى بكل نجاح إلى احتكار العنف المادي لأنها وحدها لها الحق التصرف في العنف المادي، وهنا نعود مرة أخرى إلى ماكس فيبر الذي حصر مهام الدولة في علاقة هيمنة الإنسان على الإنسان عن طريق شرعنة العنف والسياسة الموضوعة التي تقوم في جوهرها على طينة العنف، وقد أشار أيضا المفكر الفرنسي دوميناك بإسهاب إلى علاقة العنف بالدولة، معتبرا الدولة عنفا منظما وبذلك يمكن أن نعرف الدولة على أنها العنف الممارس من قبل فئة إدعت الكلام باسم الشعب والتي تشكل الشكل الأكثر تعقيدا للعنف الممارس من قبل المجتمع ضد أعضائه، وهذا العنف هو من فعل القادة الذين يسعون إلى إضفاء الشرعية على إستعماله لضرورة بناء وحدة الجسم السياسي، أما آليات التغيير الإجتماعي والحفاظ عليها متعلقة بوظيفة الدولة وعلاقتها بالعنف التي تقوم على ثلاثة أفكار أساسية، تقوم الأولى على احتكار

(1) أندري لالاند: المرجع السابق ص369.

العنف وتنظيمه، وتقوم الثانية على إخضاع المجتمع للقانون الداخلي وإشاعة الأمن حتى نتخلص من الفوضى، وتقوم الثالثة على احتكار العنف من جهة أخرى للخارج في علاقتها مع دول أخرى.

فالدولة - ككل - أداة إنتاج هامة فلا يمكننا أن نعطي للدولة دورا سلبيا فقط، فالدولة من جانب آخر تخلق التحول وتكوّن الواقع الذي يظهر في تكوين المؤسسات التي تعمل على تكريس الحياة المدنية العامة.

ولكن سرعان ما تتصادم الدولة مع العنف الإرهابي العدمي من جديد، فما معنى العنف الإرهابي؟.

العنف والإرهاب:

مما لا شك فيه أن هناك عوائق تنشأ بصدد تعريف مفهوم الإرهاب وتحديد أبعاده المتعددة كونه ظاهرة إجتماعية وسياسية، ويتضح لنا أن معنى اللغوي لكلمة الإرهاب هو من يلجأ إلى فعل الترهيب والإيخاف، لقوله سبحانه وتعالى ﴿ قَالَ أَلْقُوا۟ فَلَمَّآ أَلْقَوْا۟ سَحَرُوٓا۟ أَعْيُنَ ٱلنَّاسِ وَٱسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَآءُو بِسِحْرٍ عَظِيمٍ ﴾ سورة الأعراف، الآية 116، والتي تعني الرهبة والرعب والخوف من ما أظهروا لهم من أعمال سحر، وهنا يمكننا معالجة مفهوم الإرهاب كأحد إشكالات العنف السياسي بخطورته المتصاعدة دون التمييز بين الأفراد، مع التأثيرات الإقتصادية والإجتماعية والنفسية التي يخلفها، فلماذا كان دوما موضوع الإرهاب مرتبطا إرتباطا وثيقا بالعنف؟.

إذا بحثنا في تاريخية الإرهاب وحفرنا على أهم التنظيرات التي خصته، نجده حديث ولكنه كممارسة قديم قدم الإنسان، إذ ورد مفهوم الإرهاب لأول مرة في قاموس الأكاديمية الفرنسية عام 1798[1]، ظهر بظهور الدولة الحديثة، خاضعا للقوانين السوسيولوجية والسياسية محددة، مقترن بالعنف العدمي، فالإرهاب يسعى إلى تدمير الدولة الحديثة ومضاد لها، والذي يعتبر الضرب الأقصى من العنف، وهنا يمكن أن نشير إلى المفكرة حنا أردنت في كتابها الشهير «في العنف» التي بينت فيه أهم الفروقات بين العنف والإرهاب، حيث أن الفرق بينهم كالفرق بين الإرهاب الديكتاتوري الذي يقوم على الإستبداد، والإرهاب الكلياني الذي يضرب

(1) Jean Claude Chesndi: Histoire de la Violence p334.

حتى الأقرب إليه كما حدث في مصر والجزائر والمغرب والعراق، خلال الأيام الأخيرة، أما الإرهاب الديني وهو الأكثر إنتشارا الآن في عالمنا الإسلامي، وإن كان معظمه ينطوي على الكليانية،فهو ظاهرة خاصة بضرب المجتمعات التي تسعى وراء الحداثة وكسب طرائق العلمانية، أي المجتمعات التي تبحث عن التغيير، سواء المادية أو المعنوية، أما الإرهاب السياسي فهو ذلك السلوك الرمزي الذي يقوم على إستخدام منظم للعنف الذي ينجر عن الخوف والقلق، فإستخدام هذا النوع من العنف هو أحد مكونات الفعل الإرهابي الذي يدخل في نزاع مع الدولة القانونية حول إمكانيات الأمة وتاريخها، فهو صراع من أجل إمتلاك الحقيقة، فالإرهاب ينطلق من رفض المجتمع دون أن يكون هناك هدف واضح من هذا الرفض أو غاية محددة، فهو يحتوي بداخله الفوضى والعشوائية، فإذا كان العنف سلوك غير رسمي يسعى إلى حل تناقضاته بالقوة، فإن الإرهاب هو الشكل اليائس للمنخرطين فيه، فالعنف الإرهابي هو أقرب إلى الإنتقام والإقتصاص، وهذا ما نقرأه من عدة تجارب إرهابية معاصرة في العالم، جاعلا الإرهاب بهذا المعنى عبارة عن عنف لا متناهي مبني على أساس ما تطرحه الإديولوجيات، فهو يكتسي شيئا من التفريق على أساس سياسي ظرفي، وليس على أساس علمي معرفي داخل الحقل الإبستيمولوجي، متخذا عدة أشكال مختلفة باختلاف أهدافه ودلالاته وأشكاله التاريخية والسياسية والسوسيوثقافية.

فما يمكن أن نستخلصه هو أن العنف من المواضيع المعقدة، تكهنت كل الدراسات على مدى خطورته وانعكاساته المدمرة على الحياة العامة وعلى الإنسان خاصة.

قراءة في العنف العربي المعاصر
عوامل وتجليات

إن المطّلع على الواقع الذي يعيشه العالم العربي المعاصر اليوم، سيدرك حتما مدى تصاعد وتيرة العنف داخل طبقات مجتمعاته، حتى نكاد أن نقول عنه أنه أصبح أحد أبرز المكونات الرئيسية لبنياته الإجتماعية وكصيرورة داخلية لتطورها وحركتها.

على ضوء هذا الموقع الذي أصبح عليه العنف في المجتمعات العربية المعاصرة، سنبحث في أهم العوامل التي ساعدته في ذلك، لكي نضعه ضمن السياقات الإجتماعية القابلة للتحديد المعرفي، خاصة وأنه يعيش الظاهرة على مختلف البنيات، السياسية والفكرية والإجتماعية والدينية، بالإضافة إلى معرفة العوامل التي تدفعنا إلى اللجوء إلى ثقافة العنف، سواء الرسمي أو غير الرسمي، والتساؤلات التي يمكن أن نثيرها حول هذا الموضوع هي كالتالي:

ما هي العوامل التي ساعدت على نشأة العنف في المجتمعات العربية المعاصرة؟، ومن أين يولد العنف؟، وهل العنف وليد الواقع العربي أم هو ثقافة خارجية مكتسبة؟، وكيف إستطاع أن يكتسح الشارع العربي المعاصر؟.

إن محاولة معرفة أهم العوامل ومصادر العنف في المجتمعات العربية المعاصرة، تجعلنا نلاحظ أن الواقع العربي المعاصر خلال العقدين الأخيرين من القرن الماضي، على أنه قد عرف إنتشارا واسعا وجليا لدوائر العنف بشكل عام وفي الممارسات السياسية بشكل خاص.

الكثيرون هم من أهل الإختصاص من ربط العنف داخل المجتماعات العربية المعاصرة بمختلف مظاهره، بالعوامل الفكرية والطبيعة السياسية التي تنتهجها هذه المجتماعات، بالإضافة إلى العامل الديني العقائدي والإقتصادي والظروف

الإجتماعية القاهرة التي مرت بها البلاد العربية، خاصة بعد إسترجاع سيادتها الذاتية التي تزداد تدهورا مع مرور الوقت، وثبوت فشل الأنظمة الإقتصادية والسياسية

العربية، الليبرالية الديمقراطية والنهج الإشتراكي الثوري في كل المجالات، ونظرا لظهور عدة متغيرات التي طرأت على الواقع العربي المعاصر وعدة إيديولوجيات متصارعة، ولاسيما الإيديولوجيا الرأسمالية والشيوعية، وقيام الكيان الإسرائيلي في قلب المنطقة، واتساع الهوة بين البلدان المتقدمة والمتخلفة، على الخصوص البلدان العربية التي لا تزال تشكو من التجزئة والتخلف.

حيث لا تزال بعض أقطاره تعاني من صراع الطبقات الحاكمة والحركات الشعبية، بعيدة عن الحرية وقيم العدالة الإجتماعية[1]، أما العامل الإقتصادي الذي كان له الدور الأكبر في ظهور العنف كخطاب مضاد، كونه فشل على جميع المستويات خاصة خلال الفترة النفطية المتدنية التي كانت لا تدعو إلى الأمل، فالأزمة الخانقة بدأت تلتف على رقاب إقتصاديات الدول العربية، تميزت بالإنهيار للأسعار النفطية بدءا من عام 1982 إلى غاية 1986م، ويمكن أن نحصر تعبير الأزمة التي كانت وراء تفشي العنف في المجتمعات العربية المعاصرة في المظاهر التالية:

يتمثل المظهر الأول في اتساع الفجوة الغذائية في العالم العربي، حيث أصبحت تستورد أكثر من نصف غذائها من الخارج، أما المظهر الثاني يظهر في الأزمة الإقتصادية الحادة التي تتمثل في البطالة الناتجة عن ارتفاع معدلات النمو السكاني، ويتمثل أيضا في التبعية الإقتصادية للعالم الرأسمالي والإعتماد الشبه الكلي على النفط والخدمات المرتبطة به كمصدر أساسي للدخل القومي، ووجود إقتصادياتها تحت خدمة الشركات متعددة الأجناس، وهجرة أموالها إلى الخارج بالإضافة إلى تفاقم مشكلة المديونية التي فاقت 120 مليار دولار[2].

إن جملة الظروف العربية المتأزمة وما نتج عنها من تداعيات إجتماعية سلبية، قد أوجدت البيئة المناسبة لنمو الأفعال العنيفة في المجتمع العربي، حيث أن العنف هو نتاج للمجتمع وإلى جانب هذه المقاربة ذات البعد الإجتماعي الإقتصادي، ثمة مقاربات أخرى للظاهرة ذات منحى فكري وديني وسياسي، تنصب كلها حول خصوصيات الإستبداد السياسي.

---

(1) عبد الله الدائم: القومية العربية والنظام العالمي الجديد، دار الآداب ط1 بيروت 1994م ص15.

(2) حميدة العياشي: الإسلاميون الجزائريون، دار الحكمة الجزائر 1992م ص97

أما الطبيعة السياسية التي انتهجتها الأنظمة العربية المعاصر كلها كانت تحت الهيمنة العسكرية، التي زادت من هيمنة العنف والقمع على المجتمع، بهدف الحفاظ على الإستقرار الإجتماعي والسياسي، إذ هو شبه عام بين الأساليب السياسية المتبعة، سواء الملكية أو الجمهورية، وبروز مركزية الدولة أدى إلى ظهور أسر حاكمة وفشلها في بناء نظام عادل، خاصة خلال الفترة التي عقبت الحرب العالمية الثانية.

عرفت أغلبها هيمنة الحكم الفردي واحتكاره للسلطة وشدة الصراع السائد بين مختلف القوى السياسية في ظل الممارسة الديمقراطية، أتاحت مجالا ضمن الصراعات السياسية وعدم استعابه للواقع المعاش، والتكيف مع التطورات والرهانات التي تفرضها الهيئات العالمية، حيث فشلت في تحقيق الوحدة العربية والقضاء على الصراعات الداخلية والحزبية والصراعات الطبقية الفكرية وتفاقم الظواهر الإجتماعية الحادة.

إن الفشل السياسي العربي خاصة بعد الإنهزامات المتكررة في الحروب العربية الإسرائيلية 1984م و1973م، وظهور تمزقات الأقطار العربية والنزاعات القومية والإقليمية والطائفية بين العشائر كما حدث في لبنان ومصر والسودان، التي جسدت تحولات خطيرة داخل البنيات الإجتماعية غيرت الوجه العقائدي السياسي، نتجت عنها أفعال أكثر عنفا وحركات متطرفة ساعدت على توليد ظاهرة العنف، وذلك بمثابة الرد القوي على الإستبداد.

وقد كان أيضا للفكر العربي دور في بروز ظاهرة العنف داخل المجتمعات العربية المعاصرة، نتيجة خصائصه وطبيعته المتنوعة الإتجاهات، والمناهج المتبعة في ذلك حيث تسوده الإنقسامات، التي جعلت منه فكرا عاجزا على إنتاج نظم فكرية وسياسية محددة لها في ذلك[1]، وعجزت أيضا على تحقيق النهضة منذ قرن من الزمن، فالخطاب العربي المعاصر في جميع أصنافه، هو خطاب من أجل النهضة ومع ذلك فإنه قد فشل في أن يقدم للنهضة المنشودة النظرية التي يمكن أن تهتدي بها لوضعها موضع التحقيق[2]، وذلك لأن معظمه اشتغل بالنصوص

(1) محمد عابد الأنصاري: تحولات الفكر والسياسة، سلسلة عالم المعرفة، 1988م ص29.

(2) عبد الإله بلعزيز: مقدمات لتحليل الخطاب السياسي، الخطاب النهضوي والأطر المرجعية، مجلة المستقبل العربي عدد 12، ماي 1989م ص05.

والخطابات، مهملا الواقع المعاش والأزمات التي تتخبط فيها الشعوب العربية. فلا نكاد نجد أية علاقة بين الفكر والواقع، وأيضا إخفاقاته المتكررة على تقديم الحلول العلمية والفكرية للمشكلات التي تعيق نهضة العالم العربي، بالإضافة إلى اتجاهاته التوفيقية، خاصة بين الحقب الإسلامية التقليدية والحقب الحديثة[1]، وانحرافاته الخطيرة نحو التيارات الإيديولوجية كالشيوعية والليبرالية والإسلامية، الذي نتج عنه اتجاهات إيديولوجية مختلفة باختلاف الجوانب المعرفية، ونجد أيضا الظروف الطبيعية والبيئة العربية وقساوتها على الشعوب العربية التي زادت من نسب العنف والتوحش، وانطلاقا من هذا العامل ودوره في ظهوز العنف يجدر بنا أن نستعين بـ «ابن خلدون» الذي تناول هذا العامل بالتحليل الفكري الإجتماعي في معرفة خصوصيات المجتمعات العربية:

يرى ابن خلدون أن المحيط الإجتماعي والطبيعي قد تعاونا على تكوين أخلاق الإنسان البدوي، خاصة ما يسميه بالتوحش أو ما يعرف بمقارنته مع أخلاق الحضر، فالتوحش لا يعود في نظره إلى طبيعة الأجناس البشرية، وإنما إلى طبيعة البيئة والتقسيم الطبيعي الجغرافي، فالإنسان هو ذلك الذي تتسارع في نفسه حيوانيته وإنسانيته، عقله وغريزته وهو صراع دائم لا نهاية له، صراع يجعله أكثر عنفا بفعل المتغيرات اليومية التي تطرأ عليه[2].

تداخل هذه العوامل السابق ذكرها ساهم بشكل أو بشكل آخر في تكتّل ظاهرة العنف بمختلف أشكاله داخل المجتمعات العربية المعاصرة، ولكن الملاحظ أن العنف في هذه المجتمعات قد إرتبط بشدة بالعامل السياسي الديني مع التيارات السياسية، التي تتنهج الخطاب الإسلامي في مشاريعها السياسية بصورة قوية، لهذا وجب أن نتعمق في هذا الخيار والبحث في جذور العنف وعلاقته بهذه التيارات مع ذكر مصادرها وأسباب مشروعيتها للعنف.

لقد مثّل الدين دورا مميزا في تاريخ الفكر السياسي العربي عبر الحقب المتتالية، متعاظما في الحقب الأخيرة من القرن الماضي، متزامنا مع الإخفاقات العربية على جميع الأصعدة، ومن هنا دخل الإسلام في مركز الصراعات السياسية

(1) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية مقارنة، دار الطليعة 1983 بيروت ص34-33.

(2) عبد الرحمان ابن خلدون: المقدمة، دار الكتب العلمية، ط1 1993 بيروت ص480 بتصرف.

العنيفة خاصة من قبل التيارات الإسلاموية المعاصرة.

إن ما يميز خطاب هذه التيارات، هو أنه ينطلق من رد الفعل، وهذا ما جعلها تدخل ضمن الصراعات والخلافات السياسية، وإذا تتبعنا مصادر العنف لتلك التيارات نجدها تعود إلى سياقات تاريخية سياسية والخلافات السياسية التي ظهرت في التراث العربي الإسلامي.

فالتيارات الإسلامية المعاصرة تعتمد على العنف الإسلامي كما تعتمد على العنف كوسيلة لتحقيق غاياتها، كالتيارات التي ظهرت على يد «حسن البنا» في مصر ممهدة للنشاط المسلح، انطلاقا من اعتباره أن الإسلام دين ودولة وقيادة، مصحف وسيف لا ينفك أحدهما عن الآخر.

إن آليات هذا الخطاب الذي كثيرا ما أخفق إذا ما استثنينا التجربة الشيعية في إيران، يقوم على مبادئ ثابتة برزت مع تنظيرات سيد قطب (1906-1966م) من خلال كتابه معالم في الطريق، الذي يمثل نموذج إيديولوجي للتصدي للأنظمة القائمة والجاهلية، فأهم فكرة في هذا الكتاب هي فكرة الجاهلية، فالمجتمعات العربية القائمة في نظر سيد قطب مجتمعات جاهلة، كالجاهلية التي جاء من أجلها الإسلام منذ العهود الأولى، وهنا نتساءل ما هي الجاهلية التي يقصدها سيد قطب؟

الجاهلية التي يقصدها سيد قطب هي التي تقوم في نظره على أساس الإعتداء على سلطان الله في الأرض والتي تمثل نقيض الإسلام، ولهذا إعتبر سيد قطب المجتمعات العربية كلها جاهلة نظرا لإنحرافها عن المبادئ الإسلامية التي وجب تغييرها[1] والتي تقوم على الأركان التالية:

الحاكمية:

إن هذه الفكرة قد ثبتت في التراث الإسلامي وعلى الخصوص مع الخوارج كايدولوجيا سياسية، عندما احتجوا على علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان غداة احتكامهم يوم صفين، والتي تتمثل في حاكمية الله، أي لا حكم إلا لله والسيادة العليا وشريعة الله.

(1) أحمد ماضي:معالم في الطريق ل سيد قطب، ضمن كتاب الإسلام والسياسة موفم للنشر 1995م ص34.

الجماعة:

يعتقد سيد قطب أن العودة إلى المجتمع الإسلامي الأول الذي كان يقوم على حاكمية الله، لا بد أن يتم من خلال جماعة إسلامية مؤمنة.

المنهج:

وأيضا نجد الخطاب القطبي يقوم على فكرة المنهج الذي يتمثل في المنهج الإلهي والمنهج الإنساني، فالمنهج الأول يستمد مشروعيته من الإيمان بالله والثاني يقوم على أساس البرهان.

الأمة:

يمثل هذا المفهوم مركزية الخطاب القطبي حيث يصبح عقائديا نافيا مقومات الدولة الحديثة.

وإذا تعمقنا في طبيعة الحركات الإسلامية السياسية نجدها تنقسم إلى قسمين، فالأولى محافظة تمثل فكرة التسوية من خلال المساجد والمدارس والإعلام، أما التيار الثاني فطابعه احتجاجي يعتمد على العنف كمنهج لتغيير الواقع الذي ينتهي بالعمل المسلح والنشاط الإرهابي، حيث لا يؤمن بفكرة الدولة الحديثة.

عليه ظهر العنف كسبيل وحيد لتلك التيارات لتقويض الأنظمة القائمة والمجتمعات الجاهلة، لتحل محلها مجتمعات إسلامية راديكالية، وهذا ما عرفته بعض الدول العربية المعاصرة وخصوصا مصر والجزائر والمغرب الأقصى والعراق في ظل الإحتلال.

هذا التيار الأخير هو الذي سينشط على الساحة العربية بكثافة، والذي يسعى دوما إلى تدمير الخارجين عن الشريعة وتوريث المؤمنين الأرض، لأن دولة الإسلام لم تقم إلا بعد الهجرة وعلى فكرة الجهاد.

إذن العنف وفق هذا التحليل كظاهرة ليس وليد عامل معين، وإنما وليد عدة عوامل مختلفة ساعدت وهيأت ظروف اللجوء إليه، وكلما تفاقمت تفاقم معها العنف، وكلما عولجت عولج العنف، أي القضاء على المشاكل يستلزم القضاء على أسبابها وهذا ما وجب أن يطبق على العنف كظاهرة.

أما ما يتعلق بتجلياته في المجتمعات العربية المعاصرة، الذي يحتم تحديد

مظاهره المتعددة كأنماط ومناهج، وذلك تبعا للأوجه التي ترتديها هذه الظاهرة.

إن التجلي البارز للعنف في البلاد العربية، هو العنف السياسي الذي يرتدي في الواقع أشكالا مختلفة ومتعددة، تتراوح بين المعارضة السياسية في الداخل والنزاع الإيديولوجي والقومي، أو تنازع المصالح في العلاقات الخارجية، قد تؤدي إلى حالات قصوى في التعبير عن ذاتها، أي إلى العنف في مختلف وسائله ودرجاته، كالإضراب والعصيان المدني والنزاعات السياسية الداخلية، والحروب والتطرف والإرهاب، لذلك نلاحظ أن جميع الدول العربية تحاول دائما أن تزيد قوتها وتطورها وفق ما تمليه الظروف عليها وما تفرضه مقتضيات علاقاتها مع الواقع.

هذا ما يؤدي بطبيعة الحال إلى استمرار العنف السياسي في العالم العربي المعاصر، ولكن السؤال الذي يطرح هنا هو ما هي استراتيجيات التي تتحدد فيها مظاهر العنف السياسي العربي المعاصر؟.

العنف في الوطن العربي المعاصر يمثل خطرا حقيقيا على الأنظمة السياسية وعلى الإستقرار الإجتماعي لأسباب عدة، سوف نتعرض لها في متن هذا التحليل، إذ نجد أن هذا العنف كان نتيجة إجراءات تعسفية وقمعية، ظهرت أثارها واضحة على مسار العنف وتوتر العلاقة بين التيارات السياسية وأنظمة الحكم العربية، حينما عجزت عن التنمية المطلوبة وعلى تحقيق العدالة الإجتماعية أو تعميق الأصالة الحضارية، ولهذا السبب لم تتمكن من تعزيز مصادر شرعيتها، وبفقدان الشرعية القوية للنظم السياسية العربية برزت حركات تطرفية والتفاوت الطبقي بين فئات المجتمع العربي.

وانطلاقا من هذه الأسباب المجتمعة والضاغطة، بدأت إرهاصات الفكر الجماهيري التطرفي تبرز كخطاب معارض سمح بانتشار ظاهرة الإستبداد والإرهاب والقمع والعنف في أغلب البلدان العربية المعاصرة أمرا يوميا. مما دفع بعض التيارات الراديكالية نحو الإرهاب وتبني أشكال العنف، والغلو كرد فعل لعنف آلة الدولة والتطرف الذي يظهر على رسميتها[1].

إن مظاهر العنف تتحدد بطبيعة المجتمع والعوامل المساعدة على ظهوره، والظروف السياسية والإجتماعية الإقتصادية والثقافية السائدة فيه، ولعل أحسن تصنيف رأيناه مناسبا ومفيدا لتحديد مظاهر وتجليات العنف، هو ذلك الذي قدمه

(1) عبد الله النفيسي: الفكر الحركي للتيارات الإسلامية ضمن كتاب الحركات الإسلامية والديمقراطية، مركز الدراسات الوحدة العربية، ط1، 1999 بيروت ص187.

المفكـر مصطفـي حجـازي فـي كتابـه التخلف الإجتماعي[1]، إذ يصنفه إلى مظهرين رئيسيين:

العنف الممتد إلى الذات:

هـذا العنـف لا يجـد طريقـا إلـى الخارج إلا بشـكل باهت وهزيل، لا يسـاعد على تصريفها في التحرر من وطأتها داخليا، ولذلك فهي ترتد إلى الذات وتقسو عليها وتنزل بها مختلف أشكال العنف كالتدمير الذاتي.

العنف الموجه إلى الخارج:

وهو العنف الذي يأخذ أشـكالا خارجية، كشـكل الحرب على نظامه وقيمه، والتوتر الوجودي وتفشي علاقات الإضطهاد.

إن التوتر العام في العالم العربي المعاصر، هو حالة يعيشـها الإنسـان العربي المقهـور مـن خـلال تراكـم العدوانيـة المزمنـة فيه، يعطي الحيـاة طابع توتري قلق. فالعنـف فـي الوطـن العربـي المعاصر، تتجلى مظاهره المختلفة على كافة الأصعدة الإجتماعية والسياسـية والأسـرية والرمزية، إذ يمتلك كل مظهر سـمات خاصة به تميزه عن غيره من حيث الآليات والوسائل والأهداف.

إن تعدد مظاهر العنف السياسي واختلاف أشكاله بالنظر إلى اعتبارات عديدة مختلفة، يمكن حصرها في مظهرين شاملين، حسب مقولتي الحكام والمحكومين، فعنف الحكام هو الذي يمارسه أصحاب السلطة، عن طريق المؤسسات والأجهزة المختصة تتكون منها هيكلية الدولة، ما يسمى بالعنف المشروع أو الرسمي، فهناك من يربطه بالشرعية إنطلاقا من اتساقه مع مشروع سياسي وطني أو تحرري، فالدولة تحتكـر حـق اسـتخدام العنـف المشـروع لحفظ الأمن والقانـون وحماية النظام من المخاطـر الداخليـة والخارجيـة، لأنهـا ترى فيه تعديـا على حقوقها وحرياتها، فمن أهم مظاهر العنف الرسمي الأكثر إنتشارا، نجد عمليات الإغتيال خاصة في الأقاليم الأكثـر إضطرابـا، وأحـكام الإعـدام المرتبطة بالقضايا السياسـية[2]، لمواجهة العنف

(1) مصطفى حجازي: التخلف الإجتماعي مدخل إلى سيكولوجيا الإنسان المقهور، معهد الإنماء العربي ط2 1986 ص 175-174.

(2) حسنين توفيق ابراهيم: ظاهرة العنف السياسي في النظم العربية، مركز الدراسات الوحدة العربية، ط1 بيروت 1991م ص59.

غير الرسـمي، مثل المحاولات الإنقلابية والتمردات وأعمال الشـغب، خاصة بعد تصاعد المعارضة الإسلامية واليسارية، لذلك اتجه النظام العربي إلى فرض العنف المشروع كوسيلة مناوئة لمظاهر العنف اللاشرعي، إذ نجد أن أسباب اللجوء إلى أحكام الإعدام التي أصدرتها بعض النظم العربية كانت نتيجة ولوج أحداث العنف السياسي غير رسـمي، مثل حادث إغتيال الرئيس المصري أنور السـادات1981م، وحـادث اقتحـام الحـرم المكـي في المملكة السـعودية 1979م والحرب الأهلية في لبنان، ومن أهم مظاهر العنف الرسمي في الوطن العربي بشكل بارز هما الحرب والقمع، فالحرب عمل سياسي عنيف للغاية يندرج ضمن إطار العلاقات المتنازعة بين الأقاليم كالغزو العراقي للكويت، والحرب العراقية الإيرانية، والحروب العربية الإسرائيلية 1948-1956-1967-1973م.

فالقمـع يصبـح عنفـا عندمـا يتحول إلى إغتصاب للحريـات العامة والخاصة، وسلب للحقوق التي يتمتع بها الشعب، وبهذا المعنى يكون القمع نهجا في ممارسة الحكم.

أما تجليات العنف غير الرسـمي التي تندرج ضمن الأعمال غير المشـروعة كونهـا مخالفـة للقانـون وللنظـام العـام، يمكـن الإشـارة إلـى مظاهره طبقا لشـدتها وتكرارها في البلاد العربية، ومن أبرز تجلياته التمردات الجماعية المقرونة بالمفهوم السياسـي، وأحيانا يأخذ شـكل العصيان المدني وأحيانا أخرى الإنتفاضة الشـعبية الرافضة للوضع القائم، التي تتحكم فيه السلطة عن طريق الهيمنة، وابتلاعها لجميع القـوى المناهضـة لهـا، بالإضافـة إلى ظاهرة التطرف والإرهاب، الذي يمثل إحدى القضايـا المعاصـرة يشـغل بـال وفكر الإنسـان كثقافة وتنظيـم مدمر مهما كان نوعه وطبيعتـه ومصـدره، معـوق للتنميـة ووحـدة الأمة العربية، حيث يخلق اللااسـتقرار والحـرب، ويمكـن إرجـاع ذلـك إلـى طبيعة القوى الممارسـة للعنف غير الرسـمي خاصة من قبل الجماعات السياسية الإسلامية، وراجع أيضا لضعف الوعي السياسي وطغيان الطابع السلبي للممارسة السياسية العربية، لذلك نلاحظ أن معظم مظاهر العنف في البلاد العربية مرتبطة بطبيعة القرارات السياسية الممارسة.

فالقـوى غيـر الرسـمية التـي هيمنـت علـى العنـف غيـر الرسـمي كانت بفعل الجماعـات والتيـارات الإسـلامية وبعـض الحـركات الطلابيـة والعماليـة والقـوى

المنخرطة في الحروب الأهلية[1]، أشهرها جماعة الهجرة والتكفير، وحزب التحرير الإسلامي في مصر والحركة الإسلامية الثورية في السعودية.

على ضوء ما سبق نقول أن الجماعات الإسلامية كانت أكثر ممارسة للعنف، مارست أشكالا أكثر حدة من العنف السياسي، نظرا لتمتعها بالتنظيم والتسليح تعكس ظاهرة الإحياء الإسلامي التي تصاعدت في العالم العربي منذ مطلع الستينات من القرن الماضي، آخذة عدة مظاهر متبنية للفكر الإنقلابي الذي يقوم على أساس التكفير العام للمجتمعات العربية، فمن هذه التجليات نستخلص أن العنف في المجتمعات العربية المعاصرة، إتخذ أشكالا مختلفة متفاوتة الشدة وآثارها على المجتمع وبنيته، هذا حسب نوع ودرجة الأزمة في حد ذاتها، لا يظهر إلا من خلال التفاقم القائم والمستمر لمختلف العوامل التي تشكل بناء الذات الإنسانية.

(1) فرانسوا بورجا: الإسلام السياسي، صوت الجنوب، دار العالم الثالث، الدار البيضاء،د ط- د ت-ص128.

إرادة التسامح:
من أجل تقييد سؤال المصالحة العامة في الفلسفة

"يكفي في الأمور العظيمة أن تريد"
Sextus Properrtius (1)

بات إنسان اليوم، أكثر قلقا نتيجة الأوضاع التي آلى إليها، أكثر من أي وقت مضى،بل بات أكثر المخلوقات خوفا، نظرا لتزاحم المخاطر والتهديدات التي أفرزتها التحولات الكبرى التي يمر بها المجتمع الدولي الآن، في ظل ما يعرف بصدام الحضارات والثقافات، وانتشار النزاعات العرقية والإقليمية، والإرتكان إلى عنصر القوة، الذي أصبح خيار القوى العظمى في قيادتها للعالم، وإنتشار العنف بجميع أطيافه، الذي لم يسلم منه ولا مجتمع على ظهر البسيطة. خوف لا يمكن أن نقول عنه أنه طبيعي، كا: الذي يصادفنا في حياتنا العادية، بل هو خوف كوني وجودي، لا يهدد الأنا فحسب، بل يهدد نحن والمصير،حتى باتت مجتمعات العالم في غير أفضل أحوالها في هذا العصر، مقارنة بالعصور السالفة.

هذا العصر الذي أصبح فيه كل إنسان راغب لتسامح. تسامح ترجوه أمال تبحث عن مستقبل أفضل، يعيش فيه الإنسان بجميع مبادئه الخيرة، سواء التي جبل عليها طبيعيا أو التي توصل إليها من خبراته المتجددة، من أجل تحرير مستقبل الغد من عنف الحاضر. عنف لطالما خيّم على أنفسنا وعلى قرانا، في عصر آلف لغة الموت، عصر ألف فيه الإنسان البكاء، وتعود على الأحزان وعلى انتشار العنف والتدمير، حتى كادا أن يتحولوا إلى سلعة إقتصادية، تخضع لقانون العرض والطلب، والإسترداد والتصدير مع التفنن في صناعة أدوات القتل، والتباهي بأحسن من توصل إلى إكتشاف أداة من هذه الأدوات، الأكثر دمارا وفتكا بأرواح البشر، وبأخفها وزنا وأسهلها نقلا، وأكثرها قطعا للمسافات، كلها مهما تنوعت واختلفت ولكن غايتها واحدة، هي أنها تهدد وجودنا ومستقبلنا وكوكبنا، رغم تنبيهات الفلاسفة والمفكرين

---

(1) بيت من الشعر للشاعر سكستوس بروبرتيوس من شعراء الرومان الغنائيين، نظم عددا من المقطوعات الغنائية أهداها إلى عشيقته كونثياCyntia. أنظر فلسفة الحق لهيجل ص370.

لخطورة هته العنجهية المدمرة، أشهرها تنبيهات كانط في نصه نحو السلام الدائم – محاولة فلسفية– وجون لوك في رسالة في التسامح ودوسين بيير في مشروع السلام الدائم، وأفكار جان جاك روسو حول المساواة، وأراء هيجل في فلسفة الحق حول الحب وأخلاقيات الأسرة والمجتمع، هذه المشاريع المشبعة بالوفاء الإنساني ورغم قوتها إلا أنها لم تستطيع أن تشفع لما يحدث، نظرا لما حملته من إشراقات إنسانية رائعة في كبح جماح إنتشار العنف والحروب والإقتتال، سواء بين الأمم والدول أو في داخل الدول ذاتها والأعراق نفسها، كما هو عليه الشأن في يومنا هذا، حتى كاد العنف أن يأخذ السمة البارزة لعالمنا المعاصر في مقابل إجهاض كل رسائل التسامح والمحبة، وإهمال نصوص السلام وحكم الحكماء الداعية إلى المحبة والتسامح، من كونفشيوس وزرداشت إلى كانط وبيير بورديو، مرورا بسقراط وأفلاطون والنبي عيسى عليه السلام ورسولنا محمد صلى الله عليه وسلم وابن رشد، الذين كلهم دعوا إلى الإعتصام بحبل السلام والتسامح جميعا،على أن تكون في صلب السياسات المشرّعة وفي أخلاقيات المدينة الحرة، فلطالما ردّد كانط أن حالة السلام بين الناس ليست من فعل الطبيعة، إنما ينبغي أن تصنعها إرادة البشر[1] بمعنى توجّب على أبناء البشر أن يعيّنوا سلوكهم بشكل تصبح معه قوانين السلوك لكل واحد بموجب ضرورة الشريعة، لكي تقوم حرية الواحد إلى جانب حرية الآخر حسب فكرة الحق، كا الذي حدث في مجتمعنا الجزائري خلال السنوات الأخيرة، والمعروف بقانون الوئام المدني وقانون المصالحة الوطنية، وهذا نتيجة لما شهدته مجتمعاتنا من سلسلة أحداث،طغت على كافة الأوضاع الأخرى ذات صلة بالتشكيلة الإجتماعية، التي في عمومها أفرزت عنف حاد مثّل قمة العبثية والعدمية الوحشية كانت كصورة للتمزق الداخلي، الأمر الذي حتّم على أفراده التفكير جديا في بناء مجتمع سليم تحكمه روابط السلام وقيم التسامح، والتي إفترضت تفاعل القوى الفعالة على تشييده، والسؤال الذي يطرح هنا هو كيف يمكن أن ننتقل من مرحلة العنف إلى مرحلة السلم والتسامح؟ وكيف يمكن أن نبني مجتمعا سلميا تحكمه قيم التسامح الدائمة؟.

يرى الكثير من الفلاسفة وعلماء القانون، أن حلول السلام والتسامح ممكن

---

(1) إيمانويل كانط: نحو السلام الدائم – محاولة فلسفية – ترجمة نبيل خوري، دار صادر بيروت، ط1 1985 ص12.

محل العنف واللاإستقرار، وأن يخضع العنف لسلطان العقل والحب وإرادة التسامح، ولكن الإشكال المطروح هو كيف نؤمن مجتمعا متسامحا تسامحا دائما لا مؤقتا في ظل الإيمان بأن العنف ملازم للطبيعة ولسلوك الإنسان؟.

الإجابة عن هذه الإشكاليات تحتّم علينا العودة لإستقراء نصوص بعض الفلاسفة في هذا المجال، لما قدموه من رأى كونية لأهم الإشكاليات العويصة، التي أفرزها الإنسان ولم يستطع فهمها وحلها، كإشكالية السلام والتسامح، والمتمثلة كتالي: هل التسامح ممكن؟ وإن كان كذلك فكيف؟.

يرى هيجل أن التسامح لا يتاح إلا عن طريق وضع فلسفة كاملة لمفهوم الحق، الذي يدافع عن قيم التسامح التي تتأسس على عامل الإرادة، إذا تأسيس الحق وفق هذه الرؤية يصير في منأى عن التهديدات الناجمة عن إختلاف اللغات والمرجعيات والأديان والإيديولوجيات، بل تغدو في صلب الإنسانية جمعاء، لأن الإلتزام الشخصي بالحرية على أساس أنها قيمة أخلاقية في ذاتها يساعد على تجاذب الشعوب إلى بعضها البعض ويزيدها تقاربا وإلتحاما.

يتصور كانط أن السلام هو بمثابة إنتقال من حالة الطبيعة إلى حالة القانونية على الصعيد الداخلي ثم على الصعيد العلاقات بين الدول[1].

فكانط يرى في العنف الذي عاشته النفس البشرية كتجربة، كان الدافع الأساسي إلى إقامة المجتمع المدني متسامح، قائلا «إن الوسيلة التي تستخدمها الطبيعة لتأمين تطور جميع ملكات النفس البشرية هي العداء الذي تزرعه الطبيعة بين هذه الملكات بالفعل، لا بد أن يفضي هذا التناقض العدائي في نهاية المطاف إلى وضع منظم، فلنبارك الطبيعة على اللاإنضباط الطبيعي الذي غرسته في كينونة الإنسان، وعلى روح المنافسة العدائية التي يولّدها الغرور، وعلى الشهوات التي تدفع بالأفراد إلى التنازع من أجل الممتلكات ومن أجل السلطان، فلولا هذه المحرضات المتأصلة في النفس لما استيقظت أبدا من الملكات البديعة لدى الإنسان»[2]. كل هذه الطبائع كانت وراء تأسيس الإنسان لمملكة السلام والتسامح، فالتسامح هو إرادة مشحونة بآمال خيّرة، والسلم هو المنحى الإنساني يحمل في ذاته قيمته الخيّرة بما أنه ترحيب بالآخر وقبوله من دون طرح إستفسارات تشوهه،

(1) المصدر نفسه ص15.

(2) المصدر نفسه 17.

وإعطاء الآخر الأمان المطلوب ولا نسلبه ما كان حقه الطبيعي، وما يحفظ المساواة بين الجميع بالفعل الصالح، وصلاحية الفعل هي ما يشاؤه المرء بشرط أن لا يضر بحق الغير.

لا شك أن بلوغ التسامح ضروري لبلوغ الهدف النهائي والمتمثل في السلام، فهو متاح للبشر بمجرد كونهم جميعا يريدونه، إذا فالتسامح الشامل هو نتاج إرادة الجميع، أي أنه لكي يكتمل ويعم وجب على المعنيين به أن ينخرطوا كلهم في إرسائه وإلا يبقى مطلبا فقط، لأن التسامح كظاهرة نتاج إلتحام إرادات حوله، فهو في الأصل ينبع من إرادة الفرد الذاتية ولا يتمظهر إلا بمجموع تلك الإرادات المريدة له، فإذا أرادوه فليريدوه معا في نفس اللحظة وإلا لا يكون أبدا، بمعنى أن تتوفر لديهم الوحدة الجماعية المتمثلة في الإرادات المتحدة معا،فشرط الإتحاد هو أحد أهم شروط التي يقوم عليها التسامح،لأنه لا يحتمل التأجيل كونه مسألة وجودية، ولكي يتحقق هذا المطلب الذي يبدو في ظاهره صعبا نوعا ما ولكنه في المضمون يبقي ممكنا، فكل ما هو صعب فيه ليس هو في ذاته وإنما في جمع الإرادات المريدة له في نفس اللحظة، فإرادة الإنسان التسامحية موجودة فيه مادام هو موجود، ولكنها موجودة في صورتها الجزئية، تنتظر قانونا عاما يوحدها مع مثيلاتها كقانون المصالحة لتعطي بنية تسامحية في عمومها، خاصة إذا تفاعلت إرادات المجتمع المدني كافة فيه وهذا ما نستخلصه من قوله تعالى ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱدۡخُلُواْ فِي ٱلسِّلۡمِ كَآفَّةٗ ...﴾ البقرة آية 208.

إن لزومية المدينة الإجتماعية المنظمة، مطلب ضروري لإتاحة التسامح الشامل ينتعش فيها لكي لا يبقى باردا، هذه الإرادات الفردية الذاتية في جوهرها يحكمها عنصر الإختلاف في وحدانيتها، فالإرادة في واحديتها لا تستطيع أن تضطلع به بمفردها، ما لم تنخرط فيه جميع الإرادات التي هي مطالبة به، لأن التسامح لا يمكن أن نتعامل معه بالآمال فقط، ولكن كيفي يتسنى لنا تجسيده ما دام هو مجموع إرادات فقط؟.

لكي يجسد وجب أن يقنن ضمن قانون جمعي ناتج عن إتفاق تلك الإرادات، به نتمكن من جعل التسامح الوليد إرادات عن طريق سلوك مدني كالإنتخاب والتعاقد، بشرط أن لا يمتص القانون المنتخب قوة إرادات التسامح،من خلال الإحتفاء به شكلا دون الإهتمام بموضوعه الذي وجد من أجله، بل وجب دوما

أن يبقى معبرا عن تلك الإرادات التسـامحية، ليكون الرابط الأساسـي الذي يربط أفراد المجتمع بعيدا عن مظاهر القوة حتى لا يناقض غاياته.

هذه الممارسة التسامحية، هي عبارة عن عملية مبنية على المبادئ المستمدة من إختيار الطبع البشري مع مراقبة توجهاته، لأن هذه السياسة التسامحية تمكنت من نقل الشـعب من حالة العنف إلى حالة التسـامح والسـلم، مثلما قام به قانون تسامح في مجتمعنا، فالعنف والإقتتال هما من وضع الطبيعة أو ما تمليه الطبيعة على البشر، الأمر الذي جعله طبيعي فيهم، أما التسامح والسلام فهما من إجتهاد الإنسان في إرسـائهما،بهما يطغى الجانب الإنسـاني على الإنسـان في مقابل تراجع ما هو طبيعي فيه، وهذا هو معيار التحول الإنساني من عنفه الطبيعي إلى تسامحه الإنساني الإبداعي، به يكون حرا منفصلا عن ما هو طبيعي كما هو الشأن بالنسبة للحيوان، الـذي يبقـى عنيفا(خاضـع لقانـون الطبيعـة) ولا يكون أبدا متسـامحا لأنه ليس حر. اللذان يتأسسان على مفهوم الحق والمساواة والعدل والإحترام والحرية، فالتسامح هو البديل الجيد للعنف الطبيعي، والذي يعني أن عملية بناء صرح التسامح ليست بالعملية الهينة، وإنما هي عملية صعبة صعوبة تحمل شروطها المتمثلة في الثقافة والإكتفاء بما هو حق لك فقط، وهذا نوعا ما صعب على ما تطبّع عليه الإنسان في تاريخه، أما القانون الذي إنتخبته إرادات التسامح ولكي يؤدي وظيفته قبل أن ينتقل إلى إرسـاء نصوصه التسـامحية، وجب أولا أن يزيل العوائق والشـروط التي تعيق مهامه، فلا يعقل أن نكتفي به كغاية منشودة فقط، فالإكتفاء بذلك يجعل منه أمرا مستبعدا أو مسألة طوبوية، بل من الأفضل أن نجعله واجب على عاتقنا - التسامح من أجل التسامح- يقول كانط "أطلبوا أولا ملكوت العقل المحض العملي وعدله، أما غايتكم المنشودة - منافع السلام الدائم - فتتحقق من تلقاء ذاتها"[1].

ولكن إذا كانت الإرادة هي المحقق الفعلي للتسامح، فما طبيعة هذه الإرادة بعدمـا كان العنـف هـو الآخـر نتيجـة إرادة مريدة له؟، وما الذي يجعل الإرادة تريد التسامح؟.

إن العقل المتشبع بفنون الثقافة المطردة تجعله قادرا على أن يحقق قدرا كبيرا من التسامح، فإرادة التسامح ممكنة بعامل الحب الذي تنبثق منه إرادة التسامح، ينبع من الذات ليعم جميع ذوات المجتمع، وهذا لأن الحب هو الرابط البارز والقوي

(1) المصدر نفسه ص85.

الذي يميز الإنسان كمخلوق محب، لأنه هو الذي يجعلنا نتمنى لبعضنا البعض البقاء والسعادة والإزدهار في صورة أمنيات، المتولّدة عن الحب إنطلقا من الأسرة.

الأسـرة هي مؤسسـة جوهرية لتهذيب الفردية البشـرية بما هي كذلك، لأنها الوسـط الذي يصبح فيه الجوهر الأخلاقي عينيا ومؤثرا ومناسـبا للحياة الأخلاقية للنـاس[1]. فالأسـرة لا تسـتطيع القيـام بتلـك الوظيفـة على نحـو صحيح ما لم يكن أسـاس رابطهـا عقليـا وأخلاقيـا، أو مـا لـم تكن هي حضن الحرية البشـرية، ولكي يتم ذلك وجب على المرء أن يتعلم كيف يكون حرا وأخلاقيا واجتماعيا وسياسيا وعقلانيا بالعمل، لأن الأسرة هي المجال الأساسي الذي نتعلم فيه فن الوجود الحر، فالحب عند هيجل هو أسـاس الأسـرة "تتسـم الأسـرة بوصفها الجوهرية المباشـرة للروح بالحب بصفة خاصة والحب هو شعور الروح بوحدتها الخاصة[2].

إن الذي يربط عناصر الأسـرة بالأسـاس هو الرابط الروحي الحِب، حيث لا يوجد كل فرد فيها كشخص مستقل عن بقية أفراد أسرتهِ، ومن هنا يجد الفرد أنه يملـك وعيـا مسـتقلا داخـل وحـدة أسـرة،التي هي في نظر هيجـل الماهية المطلقة لذاتهـا، ولكـي نفهـم هـذا الخاصيـة وجب شـرح مفهوم الحب حسـب فهم هيجل ودوره في وجود إرادة التسامح.

الحـب هـو الوعـي بوحدتـي مـع الآخر بحيث لا أكـون في عزلة أنانية، لكني أظفر بوعي الذاتي فقط على أنه إلغاء لإستقلالي ومن خلال معرفتي لنفسي بوصفها وحدتي[3].

يقدم هيجل بهذه الفقرة إجابة عن أحد أصعب الأسئلة التي أثارها أفلاطون قديما وهو ما سبب الحب؟، وما الذي يكمن خلف الحاجة والتعطش إليه؟، فالحب هو التعطش والإتحاد والإلحاح إلى الوحدة أو إلى وجود أفضل مع الآخرين، به يتخلى المرء عن وحدته وعن إستقلاله كموجود أناني، أو كوجود فردي، ليشارك أشـخاصا آخريـن فـي هـذا العالـم، وهيجـل هنـا يفترض كأفلاطـون أن الفرد بذاته موجود غير مكتمل ومفتقر لغيره، فلكي يشعر المرء بالاكتمال وجب أن ينخرط مع

(1) ميشال ميتياس: هيجل والديمقراطية،ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار الحداثة ط1990-1 ص22.

(2) المرجع نفسه ص222.

(3) هيجل: أصول فلسفة الحق ج1 ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي1996ص 407.

الآخرين في حياة واحدة متماسكة الروابط، فكتب في فلسفة الحق قائلا "اللحظة الأولى في الحب هي ألا أريد أن أكون شخصا مستقلا قائما بذاته، ولو كنت كذلك لشعرت بنقص وعدم إكتمال، أما اللحظة الثانية في الحب فهي أن أجد نفسي في شخص آخر، وأساوي شيئا عند شخص آخر، في حين أن الآخر بدوره يساوي شيئا عندي، ومن ثم فالحب هو أعظم أنواع التناقض جميعا، ولا يستطيع الفهم حل هذا التناقض، ما دام أنه لا يوجد شيئ فيه عناد أكثر من عناد الوعي الذاتي إلي ثم سلبه، ومع ذلك ينبغي علي أن أمتلكه بوصفه إيجابا والحب هو في آن معا الحل والشرح لهذا التناقض، والحب بوصفه حلا هو وحدة ذات نمط أخلاقي"[1].

فالحب شعور مركب يقاوم ثراؤه أي ترابط تصوري أو استدلالي ومع ذلك فهو حاجة أساسية ومطلب جوهري في الطبيعة البشرية كمولّد لقوى التسامح والمحبة، إنه يكمن خلف ذواتنا وربما كان المصدر الأساسي لإنفعالاتنا الطاغية والمحرك لبلوغ مكاسب عليا في الحياة البشرية، فلما كان الحب صرخة للإتحاد ونداء للوحدة مع الأخر، فإنه بذلك يحقق النوع الأساسي من الحرية، ويعني بها هيجل الحرية الإجتماعية فكيف يحدث ذلك؟، يحدث ذلك إنطلاقا من أن الإجتماعية تعتمد على عنصر الحياة مع أو الوجود مع شخص آخر ومشاركة أشخاص آخرين في وجودهم المدني، في الحب يصير وجود الآخر ضرورة لي، ووجودي ضروري للآخر، وشيء الجميل في هذه الضرورة هو عندما نعيها، هذا الوعي هو الذي يحمل في جوفه ثقافة التسامح كونه وعي ووعي الآخر في وحدة عليا يتحد فيها المتحابون، هذا الإتحاد هو الذي يحقق الحرية، لأن معنى أن تكون حرا في تصور هيجل هو أن تكون واعيا وعيا ذاتيا، أو كوجود يحدد نفسه بنفسه، وهذا يعني أنك توجد بذاتك ولذاتك، وفي الحب وحده يتحقق هذا النمط من الوجود من خلال الآخر.

يعتقد هيجل أن الحرية نشاط الإرادة وهي ماهيتها، وبالتالي فإننا عندما نريد هذا يعني أننا أحرار، والعلاقة بين الحرية والإرادة كالعلاقة بين الثقل والمادة.

فعندما أفكر أنني سأعيش بسلام، هذا يعني أني أريده وبإمكان المرء أن يحوّل ما هو فكري إلى ما هو واقعي عن طريق الإرادة، أي ما أريده يوجد أولا في ذهني

(1) المصدر نفسه 407.

كفكرة وكموضوع للتفكير، وبعد ذلك عندما أعمل تتحول تلك الفكرة لتصبح ماهية فعلي. إن اللحظة الحاسمة لإزدهار الإنسان، هي قدرة الأنا في وضعها هدفا آخر، بما فيها التسامح كأحد أسمى هذه الأهداف، فالأنا تسعى دوما نحو هدف معين وباختيارها هذا المنحى فهي بذلك تقرر نفيها للحالة الأولى التي كانت عليها ألا وهي حالة العنف، فإرادتي ليست إرادة خالصة وإنما هي إرادة شيء ما، ولكن عندما أحدد هدفا جزئيا فإننا نقيد أنفسنا في ذلك الهدف الذي يعني إلغاء الحالة التي كانت عليها، يتحقق غرض التسامح في بداية خطواته على نحو عيني بالفعل، لأن الغرض في بدايته يوجد في داخل المرء أي بطريقة ذاتية، يوجد بوصفه فكرة، فكرة جديرة بالسعي نحو بلوغها، لكن ذلك لا يكفي لأن الفكرة لا بد أن تصبح موضوعية ونشاط تموضعها هو المسار الذي يتم فيه الغرض إلى حادثة موضوعية، أي إلى فعل ولا تكون هذه الإرادة ما لم يتحقق هذا الإنتقال، وبذلك تصير إرادة التسامح ممكنة إلى أقصى حد.

وإذا أسقطنا هذه العملية على واقعنا، نقول أنه هذا ما حدث بضبط خلال السنوات الأخيرة في مجتمعنا الجزائري، عندما هبت إرادات الجميع لتعبر عن رغباتها كافة لخيار السلم والتسامح، وهذا حينما جنحت لخيار الوئام والمصالحة، وهذه العملية عكست رغباتها القوية في التسامح، بعدما كان موضوع إراداتها جميعها ضمن قانون عام رسمي يعبر عن خياراتها ورغباتها، والذي أعطى كل السبل للإنتقال من مرحلة العنف إلى مرحلة السلم وترسيخ ثقافة التسامح، وتهيئته عن طريق معالجة أسبابه والظروف التي تهيئ اللجوء إليه لإنقاذ المجتمع من عنجهيته، وهذا لم يتأتى إلا عن طريق عمل النوايا التي تؤمن برسائل السلام، وبالعمل العلمي والثقافي والفلسفي المنظم ودور التعاليم الدينية الصحيحة، وطرحها كضرورة وجودية للحياة، والإبتعاد عن الأجواء التطرفية التي تختزن المشاعر السلبية المدمرة المعيقة للتقدم، وضرورة الإنفتاح على الآخرين[1].

إن العنف في مجتمعنا كان مطمورا ضمن طبقات إجتماعية، يظهر كلما تهيأت له الظروف، فلا وجود لمجتمع بمعزل عن إحتمالات العنف واللاتسامح، وما هو أهم هنا هو حينما يظهر المجتمع رغبته في السلم والتسامح، والعمل على بلوغهما،

(1) مالك بن نبي: فكرة الإفريقية الأسيوية، ترجمة عبد الصابور شاهين، دار الفكر الجزائر ط1992-3 ص29.

كا التي بادرت بها الهيئات الإجتماعية اليوم في مجتمعنا أثناء إرساء قواعد السلم والتسامح، مع وضع جهاز قانوني يضمن الرأي والممارسات الحرة، فالتقاء هذه الخصوصيات بالواقع يقدم لنا عملية التفاعل التي تحقق نتائج يبحث عنها المجتمع والوجود الإنساني، تربط السلم بالإعتدال الإجتماعي كا الذي ناشده المهاتما غاندي فيما قبل كرجل للسلام، والذي كان يردد دوما "إن اللاعنف هو معتقدي أولا وأخيرا"[1]، هذه الخطوات هي التي جعلت من مشروع السلم في مجتمعنا يحظى بالمزيد من الفعالية والقابلية ليشمل كل الفئات الإجتماعية، وهذا لأن خيار السلم والمصالحة تفرضه حتميات داخلية تقتضي منطقيا الركون إلى التسامح، فمجتمعنا في يومنا هذا يعيش إنتعاشة سلمية وتسامحية تعد سابقة في العالم، خاصة عندما تحول هذا الخيار إلى قانون يعبر عن إرادة التسامح، ولا شك في ذلك سيصبح مبادرة تقتدي بها بقية الشعوب التي لا زالت تعيش مخاض العنف.

إن مبادئ السلم والتسامح التي نادى بها أفراد مجتمعنا، قد ترسم معالم الغد المستقر وترسّخ قيم صحيحة قد يستقر عليها المجتمع مستقبلا، سواء من الداخل أو من الهيئات العالمية التي تسعى إلى بث ثقافة التسامح، فالتسامح شرط ضروري لتحقيق التطور والرقي والحضارة، فلا بد من بناء قاعدة علمية أخلاقية سليمة لذلك، فالثقافة السلمية هي دخول إيجابي ومشاركة فعالة في إحداث ما هو مطلوب لدينا وما يتعلق بمصيرنا وبمصير العالم، إذن فوجب أن نتفهم العلاقة الجدلية القائمة بين العلم والثقافة والسلم والتسامح في المنظومة الفكرية والإجتماعية، وهذا لأن العلم طبعا يقود إلى السلم والتسامح، خاصة وأن العالم يعيش ثورته الثالثة فيه، فوجب أن ندرك طبيعة هذا التحول الجديد، لأنه هو سبيلنا للحاق بالركب الحضاري العالمي، فالسلم والتسامح هما الطريق الأمثل في جميع مستويات مجتمع تحكمه العلاقات السلمية، كرابط بين الأفراد، لتتحول مع مرور الوقت إلى سلوك مشروع ومعقلنا ومبررا التي ستجعلنا حتما أعضاء ضمن جمهورية الأخلاق.

---

(1) العقاد عباس محمود: الروح العظيم المهاتما غاندي، منشورات المكتبة العصرية بيروت 1988 ص39.

التوراة والإنجيل والقرآن أمام العقل

إرهاصات الكاتب شايف عكاشة[1]

إن إمكانية مقارنة الأديان، وجدلية العقل والإيمان، وموقع كل واحد منهما بالنسبة للأخر، من أمهات الإشكاليات التي شغلت بال الفكر البشري منذ زمن بعيد عموما، ومع ظهور الديانات السماوية الكبرى خصوصا، فإذا كانت الآلهة بمراتبها المختلفة في زمن الحضارات الشرقية القديمة، وفي عصور الأقوام الأولى البائدة، تكاد تزاحم البشر في حياتهم ومعاشهم، وهذا حينما كان كل فعل أو سلوك بشري لا يتم إلا ببركة الآلهة. عنه ساد خطاب الآلهة، على حساب خطاب الإنسان، ومهيمنا على الأرض، فأصبح خطابها خطاب السماء والأرض معا، والمسافة التي بينهما اختزلت بفعل الحضور الأزلي للآلهة، وتحولت القصور والمعابد والأهرامات، إلى مساكن مقدسة للآلهة، تشع النور والحياة للناس آنذاك، مثلما كان متجسدا بشكل كبير في الحضارة المصرية القديمة، التي مثلت بنية كان الدين فيها أم العلوم، ولكن مع بزوغ شمس الإغريق، بدأت معالم الأرض في الظهور، بعدما قضت ألاف السنين في ظلام الشرق الدامس، فتراجع الدين أمام العقل، الذي أزاح الآلهة من عرشها، أخذا موقعها، ومهيمنا على مناحي المجتمع الأثيني، وحلت الفلسفة محل الدين، وأصبحت الفلسفة أم العلوم، ورغم هذا التحول الإيجابي، إلا أن الفكر الإغريقي لم يخلوا هو الأخر من جدلية العقل والإيمان بصورة نهائية، وهذا حينما إعتبر بروتاغوراس، أن الدين يحكم العالم، في مقابل هيراقليطس الذي اعتبر أن العقل الكلي أو اللغوس هو الذي يحكم العالم، وكانت حاضرة أيضا في المدرسة الإسكندرية مع فيلون، والذي حاول التوفيق بين شريعة موسى عليه

(1) كاتب ومفكر جزائري، ولد سنة 1952 بمدينة تلمسان، تخرج من معهد الآداب من جامعة وهران سنة1975، ثم نال شهادة الماجستير من جامعة عين الشمس سنة 1979، وشهادة الدكتوراه من جامعة الإسكندرية عام 1990، وهو الآن يشغل منصب عميد كلية الآداب والعلوم الإجتماعية والإنسانية بجامعة أبو بكر بلقايد بتلمسان، وله عدة مؤلفات، حول الأدب المقارن، وحول الحضارة ومقارنة الأديان.

السلام والفلسفة، كما تصدى مفكري الإسلام لهذه الإشكالية، فعالجها المعتزلة والأشعرية ثم الفلاسفة فيما بعد، مع الفارابي وابن سينا والغزالي وابن طفيل، فمنهم من أخضع الدين للعقل، ومنهم من أخضع العقل للدين، وظل الخلاف محتدما بين الفقهاء والفلاسفة، إلى حين أن قام ابن رشد ومحمد عبده وغيرهما، ساعيان إلى التوفيق بين العقل والإيمان وبين الشريعة والعلم، متسائلان عن موقع العقل بالنسبة للدين وعن موقع الدين بالنسبة للعقل، إذا فكيف نظر إليهما الكاتب أ شايف عكاشة؟.

في نصيه «الدين في ضوء العلم – قراءة في القرآن والإنجيل والتوراة– الصادر سنة 1998 عن ديوان المطبوعات الجزائرية، و»الإعجاز والغيب في ضوء المنهج الذاكرتي – العقل في ضوء النقل– قراءة مفتاحية في القرآن والإنجيل والتوراة» الصادر في سنة 1998 عن ديوان المطبوعات، يحاول الكاتب الكشف عن طبيعة العلاقات الجدلية القائمة بين الدين كجملة من الحقائق وما توصل إليه العلم من نظريات القائمة على الشروط العقلية، المتراوحة بين التأمل والتجريب، هادفا إلى وضع الدين في ميزان العلم لكي تتضح نقاط التقائهما ونقاط افتراقهما، ومعرفة مدى تصديق العلم لما جاء به الدين من حقائق يشترك فيها مع العلم[1]، والكاتب أ يركز على الحقائق الدينية التي هي في إمكان التناول العلمي والعقلي، من طبيعيات واجتماعيات وإنسانيات، وبمعنى آخر كل ما هو في إمكان الدراسة العلمية بنوعية خصائصها، من أجل مقارنة ما ورد في كتب الديانات الكبرى، التوراة والإنجيل والقرآن فيما بينها مقارنة علمية وبشكل دقيق، متسائلا عن أي هذه الكتب أكثرها تطابقا مع روح العلم، وهذا طبعا لم يتسنى إلا من خلال الوقوف عند أهم أركان ما احتوته هذه الكتب السماوية، من شرائع ومعارف ومحطات تاريخية وقوفا علميا.

فالكاتب في مشروعه هذا انتهج ما نهجه فيلسوف قرطبة ابن رشد فيما سبق عندما وضع الدين في ميزان العقل، لتأكيد مدى تطابق الحكمة مع الشريعة وإمكانية التوفيق بينهما، مؤكدا أن فهم أحدهما لا يكتمل إلا بالأخر وهو ما تسعى إليه الفلسفة، فكلاهما يسعى إلى البحث عن الحقيقة الحقة التي عنها قال ابن رشد «...إن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة مع ما يقع بينهما من العداوة

---

(1) شايف عكاشة الدين في ضوء العلم – قراءة في القرآن والإنجيل والتوراة – ديوان المطبوعات الجامعية1998 ص 05.

والبغضاء والمشاجرة وهما المصطحبتان بالطبع، المتحابتان بالجوهر والغريزة»[1]، وما جاء به الدين من حقائق كونية هو نفسه ما يستخلصه العقل من دراسته للكون دراسة علمية مباشرة، فهذا النهج ظهر في فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الإتصال، والذي تضمن مسلك النتائج التي تمكن منها العقل وحققها منتهيا إلى ما أورده الشرع من أدلة مطابقة لتلك النتائج، وهذا ما اقترب منه الكاتب شايف عكاشة في نصه «الدين في ضوء العلم»، أما المسلك الرشدي الثاني الذي لم يخرج عنه الكاتب، هو المسلك الذي إنطلق منه ابن رشد من الدين لينتهي إلى النتائج التي كان العقل قد وصل إليها في دراسته للكون ومدى تطابقهما في ذلك التي قال عنها إبن رشد «فالصواب أن تعلم فرقة من الجمهور التي ترى أن الشريعة مخالفة للحكمة، إنها ليست مخالفة لها وذلك بأن يعرف كل واحد من الفريقين أنه لم يقف على كنههما بالحقيقة، اضطررنا في مناهج الأدلة أن نعرف أصول الشريعة، فإن أصولها إذا وجدت أشد مطابقة للحكمة مما أول فيها، وكذلك الرأي الذي ظن في الحكمة أنه مخالف للشريعة لم يحط علما بالحكمة ولا الشريعة، ولذلك اضطررنا نحن أيضا إلى وضع قول فصل المقال في موافقة الحكمة للشريعة»[2]، وهذا عينه ما خص به ابن رشد كتابه مناهج الأدلة، الذي هو الأخر إقترب منه الكاتب شايف عكاشة في كتابه «الإعجاز والغيب في ضوء المنهج الذاكرتي أو العقل في ضوء النقل في الديانات الكبرى، في صورة مقارنة متسائلا عن كيفية دراسة المواضيع الدينية المستعصية عن طاقات العقل على فهمها وكل ما هو متعالي عن العقل، هذا ما جعل العلم في نظر الكاتب أ شايف عاجزا عن معرفة طبيعة تلك المواضيع وبلوغها، مما يعني حسب فهم الكاتب أنه ليس كل ما ورد في الدين هو في إمكان العقل، بل هناك مواضيع تدخل ضمن دائرة خاصة من الإعجاز والغيب، يشكلان مواضيع ما فوق مبادئ المنطق وهذا راجع في نظره لخصوصية هذه المواضيع التي حددها في:

1- إن هذا النوع من المواضيع لا تتماشى مع المنطق، بل تخترقه إلى اللامنطق وعليه يحيلها الكاتب إلى دائرة الذاكرة النقلية ضمن القدرة الإلهية

---

(1) إبن رشد فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الإتصال، تقديم وتعليق أبو عمران الشيخ وجلول البدوي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر ص18.

(2) إبن رشد مناهج الأدلة، تحقيق محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة ص 184.

الإعجازية القائمة على الأمر الإلهي: كن فيكون.

إن هـذا النـوع مـن الحقائـق ثابـت الوجـود ذاكراتيا ومعـدوم التجريب علميا كالروح والغيبيات الأخرى[1].

إن هـذه الخصوصيـات هـي التي جعلـت الكاتـب يرى ضرورة إخضاع هذه المواضيع من الدين، إلى المنهج الذاكرتي لظاهرة الإعجاز والغيب في ضوء منطق العقل الذي يرتاح إليها المؤمن بالكتب السـماوية، فسـارع في القسـم الأول قبل تطبيـق هـذا المنهـج علـى تلـك المواضيـع إلـى حصر تعاريفه في الحقـول العلمية المختلفـة، ومبينـا مبادئـه وشـروطه وموضحـا أهم الفر وقات التي تفرقه عن بعض المواضع المتداخلة معه شكليا كالإلهام والنسيان والخيال والوهم وواقفا عند أهم النظريات التي شملته[2].

والكاتب بهذا المنهج في الإعجاز والغيب في ضوء المنهج الذاكرتي، قد تبنى منهجا مخالفا للمنهج الذي اعتمده في نصه الدين في ضوء العلم السالف ذكره، إن لم نقل أنه معاكس تماما للمنهج العقلاني الذي يقوم على العمل الاسـتدلالي الإسـتنتاجي والإسـتقرائي، أما المنهج الذاكرتي فيقوم على الحدس المباشـر النابع مـن أعمـاق الباطـن والوجـدان الـذي كان معتمدا أكثر في تجـارب المتصوفة وفي فلسفة الغزالي ومع ديكارت في فلسفته الألهية (تأملات ميتافيزيقية) واسبينوزا في وحدة الوجود كما وضحه في كتابه الأخلاق.

1- الكاتب شايف عكاشة في نصه الدين في ضوء العلم سبر أغوار النصوص الدينيـة الرئيسـية، باحثـا عـن حضـور العلـم فـي الكتـب السـماوية، بادئـا بالتوارة (اليهوديـة) مـرورا بالإنجيـل (النصرانيـة) ومنتهيا بالقرآن (الإسـلام) متعرضا لعلاقة هذه الكتب بالمعرفة.

تسـاءل الكاتـب فـي مدخـل تحليلـه للتـوراة ب: هـل كان للمجتمع اليهودي وعيا معرفيا لإستعاب العهد القديم؟ مجيبا أن المجتمع اليهودي كان ناقصا فكريا ووعيـا مقارنـة مـا تلقـاه مـن رسـائل العهـد القديم، الذي هو الأخـر أظهر إنحصار العقل اليهودي في الجانب الحسي والمادي فقط خلال تعامله مع النص التوراتي، والدليل الذي ساقه الكاتب هنا، هو حينما طلب أقوام اليهود من أنبيائهم التذرع إلى

(1) شايف عكاشة الإعجاز والغيب في ضوء المنهج الذاكرتي - العقل في ضوء النقل- قراءة مفتاحية في القرآن والأنجيل والتوراة، ديوان المطبوعات الجامعية 1998 ص 8-9.

(2) المرجع نفسه ص 12.

ربهم ليقدم لهم الطعام- الإيمان في مقابل الطعام- وهذا ما جعلهم صبيانيين في تصرفاتهم مع أنبيائهم، أما الدليل الثاني الذي إعتمده الكاتب هو سعيهم لتشخيص الله في صورة الأوثان[1]، مستدلا بقوله تعالى ﴿ وَإِذْ قُلْتُمْ يَـٰمُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ ٱلصَّـٰعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ ﴿٥٥﴾ ﴾ البقرة 55، ومن قوله أيضا ﴿ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا ۖ قَالَ هَـٰذَا رَبِّى ۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْـَٔافِلِينَ ﴿٧٦﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَـٰذَا رَبِّى ۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِى رَبِّى لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلضَّآلِّينَ ﴿٧٧﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَـٰذَا رَبِّى هَـٰذَآ أَكْبَرُ ۖ فَلَمَّآ أَفَلَتْ قَالَ يَـٰقَوْمِ إِنِّى بَرِىٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴿٧٨﴾ ﴾ الأنعام 76-78، ذلك هو المستوى الديني في عهد النبي إبراهيم عليه السلام، وهو مستوى في سلم نمو الوعي البشري يقابل وعي الصبي الذي يرضى بالأشياء الحسية فقط كالعب والتمتع بقطع الحلوة، ودعّم أرائه من نصوص العهد القديم كا: (فتذمر كل جماعة بني إسرائيل على موسى وهارون في البرية وقال لهما بنو إسرائيل ليتنا متنا بيد الرب في أرض مصر إذ كنا جالسين عند قدور اللحم نأكل خبزا للشبع. فأنكما أخرجتمانا إلى هذا القفر لكي تميتا كل هذا الجمهور بالجوع، فيخرج الشعب ويلتقطون حاجة اليوم بيومها. لكي أمتحنهم أيسلكون في ناموسي أم لا.) خروج 16- 2_4، ومن أيضا قال سليمان عليه السلام (في تلك الليلة تراءى الله لسليمان، وقال له اسأل ما أعطيك فقال سليمان لله أنك قد فعلت مع داود أبي رحمة عظيمة وملكتني مكانة فأعطيني الآن الحكمة ومعرفة لأخرج أمام هذا الشعب وأدخل) أخبار الأيام الثاني1: 7-10. وعليه كانت المعرفة في نظر أقوام اليهود الأولى شقاء.

فإذا كان العلم في العهد القديم لم يتعدى المحسوسات والماديات، فكان في العهد الجديد عكس تماما مع ما كان في العهد القديم، فالعهد الجديد ظهر متأخرا زمنيا عن العهد القديم والذي يعني أنه ظهر والعقل البشري قد خطى خطوة كبيرة في التقدم والنضج، به نجد أن النصرانية اتخذت موقفا معاكسا لما اتخذته اليهودية من العلم، بحجة أن النصرانية لم تعد تعير أي إهتمام لما هو دنيوي وهذا حينما تجاهلت الحديث عن أحوال الأقوام البائدة، وربطت كل ما هو حسي ومادي بما هو شر، مؤكدة بذلك روحية المعرفة، أساسها دنيوي وغايتها الآخرة - الدنيا من أجل الآخرة-. وفي هذه النقطة يعتبرها الكاتب شايف عكاشة

(1) الدين في ضوء العلم ص 8.

أنها جاءت مكملة للعهد القديم، بعدما إنتقلت من عبادة الظواهر الطبيعية الحسية إلـى عبـادة تأليـه الرسـل[1]، فـكان العهـد الجديـد أكثـر علمية مقارنة بحسـية العهد القديـم، فعلـى سـبيل المثـال أن جـل المعجـزات التـي أيد بها الله نبيه عيسـى ابن مريم عليه السـلام كانت ذات أبعاد علمية، كإشـفاء المرضى والأبرص والمجنون وإحياء الموتى مقارنة بمعجزات أنبياء اليهود التي لم تخرج عن طابعها الحسـي، كإغراق آل فرعون وطوفان سـيدنا نوح عليه السـلام، وريح عاد، وهذا الإختلاف كما يرى الكاتب يعكس إرتقاء العقل من ما هو غريزي لدى الإنسـان إلى ما هو إنساني معرفي، قال عيسى عليه السلام (فقد جئت لا لأحكم العالم، بل لأخلص العالـم) يوحنـا12-47. ويعنـي هـذا أن عمـل العقـل إنتقل من وظيفتـه النفعية التي تتحكم فيها الغرائز إلى وظيفة إنسانية التي يشرف عليها الضمير، ولكن الأمر في المسيحية لم يتوقف عند هذا المستوى نتيجة فهم أنصارها الخاطئ لرسالة المسيح عليه السلام جعلهم يعدمون كل محاولة عقلية أو علمية تخرج عن ما اعتادوا عليه، وإنطلاقا من هذه المواقف الضالة في حق العقل رفض القساوسة السماح لمطالعة الإنجيـل خوفـا مـن إكتشـافهم لمـا جاء فيها من أمـور غير معقولة يرفضها المنطق، وهذا ما جعلها تضطهد العلماء والفلاسـفة خلال عصور طويلة فاقت الألف سـنة والأدلة كثيرة على ذلك في تاريخ المعرفة، فكانت المعرفة في العهد الجديد جناية وجب التكفير عنها في الدنيا.

فإذا كانت البعثات الرسولية تماشت مع تطور العقل البشري، بمعنى تسلسل الديانات السـماوية تزامنت مع ترقي الوعي الإنسـاني، كان القرآن دليل على بلوغ العقـل البشـري إلـى أقصـى درجـات تطوره في التاريخ[2]، لأن القرآن ختم سلسـلة الكتب السماوية المنزلة، فكان الإسلام خاتم الدين، فالفترة الممتدة من نزول التوراة إلى فترة إكتمال نزول القرآن، هي فترة حساسة في تاريخ البشرية ظلت فيها السماء متصلة بالأرض عن طريق حبل الوحي السماوي، عنه يمكن تقسيم تاريخ البشرية العـام إلـى ثلاثـة مراحـل كبـرى، مرحلة ما قبل الوحي السـماوي التي تمثل مرحلة إرهاصات الإنسان في الوجود على تكوين المعاني التي تساعده على الإستقرار في الأرض أو التـلاؤم مـع المصيـر الجديـد، والمرحلة الثانية وهي مرحلة الوحي التي أمتحنت فيها البشرية من الخالق، التي كانت بمثابة المخاض الحاسم من الوجود

(1) المرجع نفسه ص 16.

(2) المرجع نفسه ص 23.

الممتدة من التوراة مرورا بالإنجيل وإنتهاءا بالقرآن، والمرحلة الأخيرة الممتدة من إختتام نزول القرآن إلى غاية اللحظة، وهي مرحلة الإستجابة والنكران لما ورد في المرحلة السابقة وتحمّل المصير، خلالها إنفصلت الأرض برسالاتها التي تلقتها من السماء عن السماء إنفصالا مؤقتا، فهذه المرحلة تأخذ الطابع الثانوي مقارنة بمرحلة الوحي، فيها تركت العناية للإنسان في إختيار مصيره، كما تركت له قيادة الأرض إلى حين من الزمن، وهذا ما جعل هذه المرحلة غير مستقرة لما شهدته من حروب وصراع وعنف بين أبناء البشرية الواحدة نظرا لقيادة الإنسان لها منفردا عن طريق ما سنه من نواميس نابعة من ذاته ساعدت على إنتشار العنف.إذا مع الإسلام إرتقى الوعي إلى درجات متقدمة، مفتتحا رسالته بدعوته إلى طلب العلم لقوله تعالى ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ﴾ العلق 1.

لقد إنفرد القرآن بين جميع الكتب السماوية حينما بدأ بأمر إلهي أمرا بالقراءة في صفحات الوجود، ليصبح العلم فريضة واجبة على كل مسلم ومسلمة بعدما أصبح العقل في الإسلام محور عقيدته، والعلم كحقيقة لم يكن القرآن هو أول من دعى إليه، وإنما الشيء الجديد الذي أتى به القرآن فيما يخص العلم هو عندما أكد على دور العلم في الوجود كوسيلة رئيسية في التفكير في ملكوت الله كما صرح به إبن رشد، يقول الرسول صلى الله عليه وسلم "دين المرء عقله، ولا دين لمن لا عقل له"، لقد رأت اليهودية والمسيحية إلى العقل بوصفه حاسة ناقصة أمام الدين، ومن ثم ينبغي عدم تدخل العقل في أمور العقيدة وذلك هو موقف الكنيسة من العقل والعلم، فكان الإسلام دين علم وإجتهاد، عنه أكد الكاتب أن الإسلام هو أكثر الديانات تطابقا مع العقل والعلم مقارنة باليهودية والمسيحية، وبنفس النهج سار الكاتب في دراسته المقارنة بين الأديان الكبرى إلى مسألة الحقيقة ومبدأ التوحيد وقضية خلق الكون وخلق آدم ومصير الأقوام الغابرة وقضية التجسيد ومفهوم الإنسان في الكتب السماوية، بالإضافة إلى معالجته لمفهوم الخطيئة وموقفها من المال وحرية الرأي والإعتقاد، مستخلصا أن الإسلام في كل هذه المواضيع أظهر علميته وعقلانيته وشموليته فيها مقارنة بالديانة اليهودية والمسيحية، التي في نظر الكاتب تراءت فيها عدم مطابقتها لما أثبته العلم وعدم خضوعها لمبادئ العقل.

إن الكاتب في نصيه اعتمد على المقارنة بين النصوص الكبرى، ومستشهدا بما ورد فيها من آيات زادت من قوة تحليله للمواضيع التي تطرق إليها، بها ظهرت

كل محاولاته عميقة ومطعمة بالبيانات اللغوية الدالة على صحة الفكرة، والأقوى من هذا هو أنه طبق مناهجه من داخل النصوص التي قارن بينها، غير مكتفي بالتحليل الظاهري وما بدا منها من قشور، وهذا ما جعلنا نثمن هذه المساهمات الجادة في المقارنة بين الأديان مقارنة نصية وعلمية، في وقت الكل يعلم أن ما أحوجنا لهكذا دراسات في منظومة معارفنا، هذا من جانب، ومن جانب أخر يمكن إدراج هذه النصوص ضمن إرهاصات النهضة، لأننا وبصدق نلمس منها هاجسية الكاتب حول نهضة أمته وتنويرها، وكيف يمكننا عن طريق المقارنة بين الأديان أن نهتدي إلى ضرورة النهوض الحضاري بعدما كان مطلبا دينيا وجب العمل من أجله، فكانت إشكاليات الدين في ضوء العلم، والإعجاز والغيب في ضوء المنهج الذاكرتي أو العقل في ضوء النقل، توحي باستغاثة صاحبها للتمسك بمبادئ العقل وضرورة تحصيل العلم من أجل عولمة معاشنا لمواكبة الأمم المتقدمة، وإلا كيف نبرر إهتمام الكاتب بعلمية النص الديني ذاتها؟، إلا لكي يؤكد لنا أن العلم ضرورة دينية. فكما كان العلم قادر على رقينا هو أيضا قادر على تقوية إيماننا حينما أكد حقائق الدين، فالدين كما أكد لنا الكاتب لا يتعارض أبدا مع ما يقره العلم، فالدين حق والعلم حق، والحق لا يضاد الحق، وهنا بالضبط يلح الكاتب على أن الإسلام يحمل من العلوم مثلما يحمل من حقائق الغيب والإعجاز، فالإسلام دين وعلم، مدينة وسياسة، فالإسلام هو الحل إذا ما تمسكنا به وإستثمرناه لصالح المعرفة والعلم والحضارة، لا لتعصب والتزمت والعنف، والكاتب بأراءه هذه نجده يتراوح بين مشاريع كبار رواد النهضة العربية من جمال الدين الأفغاني، الذي رأى في الإسلام الحل مفندا إدعاءات الجاحدين في نصه الرد على الدهريين، مقدما في ذلك النقل على العقل، وبين محمد عبده الذي رأى أن الإسلام والعقل شيء واحد، وما أتى به الإسلام لا يتعارض مع العقل، داعيا على إعمال العقل ومؤمنا بناصية العقل على فهم الدين، فهذا الذي جعل إتجاه محمد عبده أكثر عقلانية في كتابه الإسلام والنصرانية بين العلم والمدينة، والذي قارن فيه بين الإسلام والنصرانية عن طريق العلم والمدينة مفندا به مواقف سلامة موسى من الإسلام الذي إعتبره أنه لا يتلاءم مع مبادئ العلم وروح المدينة مقارنة بالنصرانية، وب: محمد إقبال وما وضعه من فلسفة تساير مبادئ الإسلام رفقة أحمد خان ومالك بن نبي وعلال الفاسي ومحمود شكري ومحمد بن علي السنوسي ومحمد بن أحمد المهدي ورشيد رضا

وكل أنصار الإتجاه الديني النهضوي، وفي نظرنا أن سبب إتجاه الكاتب الإتجاه الديني العلمي يعود في الأصل إلى مدى تأثره بهؤلاء الرواد وخاصة وأنه درس في مصر، والمعروف عن مصر أنها مهد النهضات العربية لما حملته من هموم الأمة التقدمية والحضارية، بالإضافة إلى احتكاكه بهم وبتلامذتهم الذين ساروا على درب أساتذتهم، فكان على عاتقه نقل تلك الهموم والهواجس إلى أرض الوطن لنبض جس العقول والتسارع لإحياء النفوس ويقظة الفؤاد لما نحن فيه، وعلمية الكاتب ظهرت بوضوح في دعوته للعمل بالمنهج الذاكرتي لدراسة ما هو متعالي عن العقل والفهم، كما سعى إلى توضيح جوانب الشبه والإختلاف بين الكتب السماوية في موقفها من ظاهرة الغيب والإعجاز، مستخلصا أن حقائق الدين يمكن معرفتها عن طريق

- المنهج العقلي الأصلح لمواضيع الطبيعة والعلم.
- المنهج الذاكرتي الأصلح لمواضيع الغيب والإعجاز، لذا نراه في كتابه الإعجاز والغيب في ضوء المنهج الذاكرتي والعقل في ضوء النقل ساعيا لشرحه وتبيانه على أنه الأنسب.

إلا أن الإعتماد على المنهج يختلف في الدرجات من ديانة إلى ديانة، فالذاكرتي كانت دائرته ضيقة في العهد القديم، لتتسع أكثر مع العهد الجديد، بالغا مداه في القرآن الكريم، ويستدل الكاتب على حضور هذا المنهج من قصة سيدنا موسى وخضر عليهما السلام، والتي عكست مدى محدودية العقل على معرفة الغيبيات، والنقل غرضه هنا تقريب الغيبيات إلى الفهم العقلي[1]، فكل من العهد القديم والعهد الجديد إهتما بالمنهج الذاكرتي الذي كان يهدف إلى تحصيل العبرة، ولكن القرآن إعتمده بشكل كبير لقوله تعالى ﴿يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ وَأَوۡفُواْ بِعَهۡدِيٓ ...﴿٤٠﴾﴾ البقرة 40، فالذاكرة كما وضحتها الأديان تساعد الإنسان على إستغلال تجارب الماضي، وتجنب عملية تراكم الخبرات وتكديسها كما تساعد على التخزين، وعليه يمكن أن نعد تجارب الكاتب على أنها تجارب رائدة على كسر قشرة التخلف نحو التقدم والتطور والتي هي بحاجة إلى تفعيل وإحياء لكي تعطي أكلتها.

---

(1) الإعجاز والغيب في ضوء المنهج الذاكرتي ص 78.

العقل المنبثق في فكر
الأمير عبد القادر الجزائري

يعد الأمير عبد القادر الجزائري بحق، شعلة منيرة في تاريخ الفكر الجزائري كله، كيف لا وهو الفيلسوف الذي دافع عن العقل كملكة وكاشفا عن مراتبه المعرفية من الكشف الصادق إلى الظن الموهم، محاور ومجادل لبعض الفلاسفة في المقراض الحاد بما يتناسب مع أفكارهم ومناهجهم الفلسفية، وشاعر قوي البيان ومحكم اللسان، وزاهد في صوفيته الصادقة، وفقيه مدقق في الشرائع والأحكام بورع شديد، ومتسامح في معملاته وإعتقاداته التي رآها جزءا لا يتجزأ من إيمانه، وسياسي محنك سديد الخطى والتدابير، جعلته يضع معالم الدولة الجزائرية الحديثة ومؤسسها على طريقة كبار مشرعي السياسة البشرية قديما وحديثا، ومقاوم مثابرمدافع عن عزة الأمة ساعيا وراء الحرية والسيادة، يفاوض الغزاة دون أن تستهويه عروضهم وعطئاتهم السخية إلى حين الشهادة.

عرف بحواره الهادئ والرزين، فنجده يخاطب العقل البشري بوعي ذلك الفيلسوف المتشبع بالحكمة، يتحدث عن الإنسان باعتباره أساس كل عملية حضارية، دون النظر إلى ملته أو لسانه ولا إلى لونه، خاصة حينما وقف إلى جانب المسحيين فيما يعرف بحوادث 1860م في بلاد الشام، سلوك رآه الأمير أنه عماد حقوق الإنسان التي أتى بها الإسلام[1] وفي إحترامه لدين المستعمر حينما قال «حينها بدأت مقاومتي للفرنسيين كنت أظن أنهم شعب لا دين له، ولكن تبينت غلطتي، وعلى كل حال فإن مثل هذه الكنائس ستقنعني بخطئي»[2].

وفي المواقف الروحية نجده يتحدث على طريقة كبار فلاسفة الإسلام، الذين جمعوا بين الحجة النقلية لإثبات النبوة وما جاء به الإسلام من حقائق، والحجة

(1) Charles Hemrichurchill lavie de Abdelkader, traduction de Michel Harbatt, sned, Alger 1971 p 320.

(2) فؤاد صالح السيد: الأمير عبد القادر متصوفا وشاعرا، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1985 ص11.

العقلية في دفاعهم عن ما جادة به أقراحهم الفلسفية من مواقف وأفكار[1]، مؤكدا أن الدين واحد، لكن الشرائع التي جاء بها الأنبياء إختلفت بكيفية العبادات باختلاف العصور وتطور المجتمعات، فكل الأنبياء دعوا إلى توحيد الله وتعظيمه وحفظ النفس والمال والعقل[2].

إذن كيف رأى الأمير العقل؟ وما الذي يجعل العقل يبني معارف متباينة في الطبع؟، وما أصل المعرفة عند الأمير؟.

يرى الأمير أن الفارق بين الإنسان وباقي المخلوقات هو فارق العقل، فهو فصل وجودي، وكمال المخلوق يكون بانكشاف فصله من غيره من الموجودات، ونقصان إعماله يتبعه نقصان وجوده كذات عاقلة، فكمال المرء ونقصانه مرهونين بحركة ونشاط ما يميزه عن غيره من المخلوقات ألا وهو العقل، فكمال الموجود يعود في الأصل إلى كمال ما يميزه عن غيره، مثل الفرس إذا أظهر فروسيته نقول عنه فرس جيد، بقوته وسرعة عدوه وصلابة قوائمه ومدرك لإشارات الكر والفر، وهذا نفسه ما ينطبق على الإنسان في إعمال عقله على تحصيل العلوم والمعارف، والحق يجعل صاحبه يدرك الأشياء إدراكا صحيحا متيقن فيها لا شاكا، فالعقل في نظر الأمير منبع العلم وأساسه، كالشمس التي ينبعث منها النور، والرؤية من العين، فهو سر سعادة الدنيا والآخرة، يعصم المرء من الوقوع في سراب الحقائق، والتجربة هي ثمرة العقل، الأمر الذي جعل الأمير يصنف العقل إلى أصناف متراتبة منبثقة من بعضها البعض، لكل صنف بنيته ومنهجه وحضه من الصدق متصلة لا منفصلة على الشكل التالي:

الصنف الأول وهو الصنف الذي يظهر فيه العقل بقوتين، قوة نظرية تظهر أثناء تحصيله للعلوم النظرية وإدراكه للكليات، وقوة عملية تظهر في صناعته للأفكار واستنباطها، يقول الأمير «الوصف الذي لا يفارق به الإنسان سائر البهائم، وهو الذي إستعد به لقبول العلوم النظرية وتدبير الصناعات الذهنية الفكرية من أدلتها بالرأي بسبب قوة عملية»[3]، فالقوة النظرية التي تختص في معرفة الكليات تعتمد

---

(1) الأمير عبد القادر المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، تحقيق عاصم الكيالي، دار الكتب العلمية بيروت لبنان 2004 ص160.

(2) الشيخ بوعمران الأمير والتسامح الإسلامي، مجلة الدراسات الإسلامية، المجلس الأعلى الإسلامي، العدد 05 جويلية 2004 الجزائر ص 12.

(3) الأمير عبد القادر الجزائري المقراض الحاد،لقطع لسان منتقص دين الإسلام بالباطل والإلحاد،

على الحدس المباشر كنهج لها،دون المرور بمراحل في إدراك الشيئ فهي بذلك أشبه بالنور الذي يقذف في القلب، به يدرك طبائع الأشياء، لا يقتصر على العلوم الضرورية فحسب. فالجاهل في نظر الأمير هو من لم يعمل عقله في استنباط العلوم التي هي غريزته الأصلية، غريزة يراها الأمير الشيئ الذي كرم به الله عبده عن غيره من المخلوقات، الأمر الذي جعل الأمير يعتبر العقل أنه يوجد في هذا الوجود وهو مزود بعلوم فطرية فطرها الله به، لكي تساعده على متراكمات الوجود بما يتطابق مع عمل مبادئه. يقول الأمير في هذا الصدد «هي العلوم التي تخرج إلى الوجود في ذات الطفل، المميز بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات، كالعلم بأن الإثنين أكبر من الواحد وأن الشخص الواحد لا يكون في مكانين»[1]، والأمير بهذا التعريف يؤكد على أن هناك ثلاث أنواع من المعارف منبثقة من بعضها البعض ومتفاوتة في درجات اليقين وهي:

1- المعرفة الكشفية التي تقوم على الإستنباط الحدسي الذي مصدره القلب، يشبهها الأمير بالنور الذي يقذف في القلب، تدرك الأشياء إدراكا مباشرا دون واسطة، وهذا النوع من المعارف بحسب الأمير أفضل المعارف على الإطلاق وأصدقها، لا يصبر عليها إلا القليلين.

2- المعرفة العقلية المفطورة بملكات المعرفة، والتي تستند على ملكة العقل لما يقوم عليه من مبادئ واضحة، كالإثنان أكبر من الواحد، والكل أكبر من الجزء، وأ هو أ هذه المبادئ جعلت من هذه المعرفة تكتسي أهمية بالغة في معرفة الوجود في فكر الأمير عبد القادر[2].

3- المعرفة الحسية التي تقوم على المشاهدة الحسية، مستفيدة من تجارب الأحوال والظروف المتغيرة، ورغم حسيتها إلا أنه في نظر الأمير تستند على العقل الذي ينظمها ويجعلها تأخذ شكلها المعرفي الصحيح ويعقلنها، عنها يقول الأمير «علوم تستفاد من التجارب بمجاري الأحوال..فإن هذا النوع من العلوم يسمى عقلا»، والأمير بهذا التأكيد يعتبر أن هذه المعارف كلها تستمد أصولها من المعرفة الأولى، ألا وهي المعرفة الكشفية بما أنها الأصل، والعلوم الأخرى غريزة مبثوثة

دار الطاسلي للنشر والتوزيع الجزائر 1989 ص ص10.

(1) المصدر نفسه ص 11.

(2) المصدر نفسه ص ص11.

فـي المعرفـة الأصليـة الكشـفية بالفطـرة، تنبثق مـن بعضها البعض الذي يحدث في نفـس لحظـة الإنبثـاق الكلـي مـن المعرفـة الأصلية، مثلما تنبثـق الزهرة من البرعم والبرعـم ينبثـق مـن الغصـن، وهـو الأخر ينبثق من الجذع والجذع ينبثق من البذرة، وكلمـا زاد الإنبثـاق زادت قوتـه وصلابتـه الـذي يقابل إنبثاق العقل من ذاته، فكلما إنبثق إلا وخرجت عنه معرفة وكلما زاد في ذلك زادت إنبثاق معارفه نحو اليقين، والبذرة في منطق هيجل تحمل شجرتها التي هي رمز كمالها في ذاتها، أو ما هو موجـود بالقـوة فـي فلسـفة أرسـطو، أيضـا العقل يحمل كل معارفـه في ذاته وكلما توفرت عوامل ظهورها ظهرت.

وإن سبب إنبثاق المعارف من هذا الأصل في نظر الأمير، يحدث حينما يوجد سـبب وجودي يكون سـببا في إنبثاقه منه، وكأن هذه الأنواع تأخذ مراتبها بحسـب الأسـباب التـي تكـون وراء انبثاقهـا بيـن الكشـفية والعقلية والحسـية، أي أن طبيعة موضوع المعرفة هو الذي يحدد نوع المعرفة التي تريد أن تدرك ذلك الموضوع، وهنا الأمير يحدد رأيه الخالص في نظرية المعرفة حينما جعل الموضوع هو الذي يحدد نوع المعرفة التي تناسب ذلك الموضوع، فمثلا ظواهر الموجودات تستلزم المعرفة الحسية المصاحبة للعقل، وإذا كان الموضوع ذو طابع فكري تأملي إستدعى النوع الثاني من المعرفة أي المعرفة العقلية، وفي حالة ما إذا كان الموضوع متعالي على العقل يعجز العقل على سبر أغواره، حتمت على المعرفة الكشـفية الذوقية معرفة مثل هذه المواضيع، يقول الأمير «لا خلاف في وجود هذه الأقسام إلا الأول (المعرفة الكشفية)، والصحيح وجوده بل هو الأصل، وهذه العلوم كانت متضمنة فـي تلـك الغريـزة بالفطـرة، ولكـن تظهـر إلى الوجود إذا جرى سـبب يخرجها إلى الوجود حتى كأن هذه العلوم ليسـت بشـيئ وارد عليه من الخارج»[1]، وكأن هذه المعارف موجودة بالقوة في النوع الأول (المعرفة الكشفية) المتواجدة بالفعل كلما وجدت الضرورة لهذا الإنبثاق. كالماء الموجود في باطن الأرض الذي نصل إليه بحفر الأرض إلى غاية الوصول إليه، والذي لم يكن ظاهرا للعيان بعدما كان في باطـن الأرض، ولكـن بالحفـر تـم إخراجـه من مجهولـه ليصبح في متناول الحس، وكذلك الدهن في اللوز، وماء الورد في الورد، فالمعرفة تنبثق بانبثاق الوجود.

إن العقل في وظائفه هو بحاجة لمبادئ إدراكية لكي يستكمل وظائفه، والبدن

---

(1) المصدر نفسه ص 12.

هو الأخر بحاجة إلى عقل لكي يستكمل وجوده، والعقل في خضم هذه المراتب المعرفية يحدده الأمير في أربع حالات.

عقل بوصفه كامل في حالة تطابقه مع المعرفة الكشفية وراكنا لها، وعقل في حالة إستعداد قوي بعد انبثاقه من المعرفة الأصلية الأولى (الكشفية)، وعقل متوسط حينما يقبل على المدركات الحسية، وعقل ضعيف حينما يهتم بما دون ذلك واكتفائه بالغرائز واللذة.

فالعقل الأول يسميه الأمير بالعقل الهيولاني الموجود في حالة قوة، كالكتابة الموجودة بالقوة في الصبي قبل تعلمها، والعقل الملكة الذي يظهر في استعداده لتحصيل النظريات، كالأمي الذي يستعد لتعلم الكتابة والعلوم، وهذا الإستعداد هو الذي يجعل الناس يتفاوتون في معارفهم بين الشدة والضعف[1].

في شرف النظر العقلي: يرى الأمير أن العقل أشرف من الحس فيما يخص تحصيل المعرفة، وهذا لأن الحس لا ينظر إلى الشيئ كما يتظر إليه العقل، هذا الشرف حاصل في العقل لأنه يستطيع أن يدرك الشيئ المراد إدراكه، كما يستطيع إدراك ذاته كقوة مدركة يدرك الطريقة التي يدرك بها المدركات، بينما الحس يدرك الشيئ المدرك لكنه لا يستطيع أن يدرك ذاته، كالعين التي تبصر الأشياء ولا تبصر ذاتها، والعقل أيضا يستطيع إدراك الكليات في الوقت الذي يعجز عن إدراكها الحس، إذا فمدرك الكليات أشرف من مدرك الجزئيات، فالكليات هي ما كانت ككل في الماضي والحاضر والمستقبل، والعقل قادر على إدراك الكليات، لأنه مبثوث في إنسان الماضي وإنسان الحاضر وإنسان المستقبل، هو نفسه العقل الموجود في الماضي وفي الحاضر وما سيوجد في المستقبل بنفس المبادئ التي وجد بها منذ أن وجد، والكليات أشرف من الجزئيات لأنها متجاوزة للتغير، بينما الجزء يأخذ ماهيته من تغيره وتبدله، هذا التغير هو الذي جعله جزء أما الكل فهو ثابت لا يتغير فبه أخذ كليته، فالكلي يدرك الجزئي الواقع فيه، هذه الخصائص هي التي جعلت العقل بكلياته أشرف من الحس بجزئياته.

إن إنطواء الحس تحت العقل حدث بفعل عدم قدرة الإحساس على الإنتاج، لأن المحسوس معطى للذات، فعندما أحس الشيء لا أخرج شيء أخر مغاير في الجوهر عن الشيء المحسوس الذي أحسسته، مثلا عندما أحس النار، هذا

(1) المصدر نفسه ص 12.

الإحساس لا ينتج شيئ أخر مغاير عن النار مغايرة كاملة، أما الإدراك العقلي فهو إدراك منتج عن طريق أليات التركيب بين المدركات ينتج مدركا جديدا مغايرا عما أدركناه في الوهلة الأولى، وهو ما يسمى بالعلم الجديد، يقول الأمير «وهكذا كل تعقل حاصل فإنه يمكن التوصل به إلى تحصيل تعقل آخر إلى غير نهاية، فثبت أن الإدراك العقلي أشرف»[1].

بالإضافة إلى قدرة العقل على إدراك الأشياء في كثرتها، أما الحس فهو عاجز على إدراك الكثرة في اللحظة نفسها، مثل البصر إذا كثرت عليه الألوان عجز عن إدراكها كلها والتمييز بينها، والسمع إذا توالت عليه أصوات كثيرة إلتبست عليه تللك الأصوات، أما العقل فيستطيع ذلك، مثلا كلما كان قدر علومه كبير كانت قدرته على كسب الجديد أسهل والعكس صحيح، والحس إذا أدرك محسوسات القوة يعجز عن إدراك ما هو ضعيف منها في نفس اللحظة، كالذي يسمع صوت قوي يعجز عن سمع صوت ضعيف في نفس اللحظة، (كعجزنا عن سمع صوت الرعد وصوت أنين في نفس اللحظة)، بينما العقل يستطيع ذلك[2]. وأيضا الحس لا يدرك من الأشياء إلا ما ظهر منها، أما العقل يستطيع أن يظفر بظاهر الشيئ وباطنه، والعقل يدرك الموجود وعدمه، بينما الحس يدركه كموجود لا كمعدوم، والحس كثيرا ما يخطئ حينما يدرك المتحرك ساكنا والساكن متحركا، مثلما نرى الأشجار تتحرك من نافذة قطار وهو يسير، فلولا العقل لما تبين خطأ البصر من صوابه، فالعقل حاكم والحس محكوم.

والعقول في إدراكاتها متفاوتة بحسب قواها كما يرى الأمير، بها ينتقد بعض فلاسفة الإغريق حول تصورهم للعقل وعلاقته بالعالم، فهو ينتقد مفهوم العقول العشرة التي قالت بها الأفلاطونية المحدثة ويعتبرها غير موجودة، لأنها تفتقر إلى الحجة والدليل، بالإضافة إلى عدم وجود معلولاتها وهذا دليل كافي على عدم وجودها بتصريح الأمير.

وفي بداية نقده لهذه النظرية، يطرح الأمير أفكارهم الفلسفية حول تدرج العقول الصادرة بالترتيب من العقل الأول أو من الواحد، وللعقل الأول ثلاثة عقول، العقل الأول والعقل الناظر إلى مبدأه الأول، والعقل الممكن في ذات المبدأ الأول،

(1) المصدر نفسه ص 13.
(2) المصدر نفسه ص 23.

فالعقل الأول يصدر عنه عقل ثاني والثاني تصدر عنه النفس المجردة للفلك الأول، والثالث يصدر عنه فلك للفلك الأول وهكذا دواليك، مع العقل الثاني والثالث إلى أن ينتهي إلى العقل العاشر المعروف بالعقل الفعّال لكثرة أفعاله وتأثيره على عالم الأشياء، فالعقل الواحد في نظرهم حسب فهم الأمير يصدر عنه عقل واحد لا أكثر، لأن الصدور هنا إضافة عن العقل لا وجود له في عالم الحس، فهو ليس وليد علة توجده، فلا يكون العقل الأول مصدرا للمصدرية، ولا تكون هناك مصدرية ظهرت نتيجة مصدرية في الذات فتسلسلها ممتنع[1].

يعتبر الأمير أن المغزى من إتصال العقل بالبدن هو جعل الأشياء ممكنة كمطالب للبدن، أي أن العقل يتصل بالأشياء عن طريق البدن، فهو الرابط الذات والشيئ كموضوع، لكي يخضع الموضوع للذات، الأمر الذي جعل مواضيع العقل في مجملها تظهر في قسمين، علوم دنيوية كالطب والحساب والهندسة وسائر الصناعات، وعلوم آخروية كالعلم بالله تعالى صفاته وأفعاله، وهما علمان متباينان أشبه بكفتي ميزان، إذا نزلت إحداهما صعدت الأخرى، وكتعاقب الشروق والغروب، فيكون أحدهما مانعا عن الأخر، نفس الأمر ينطبق على هذين العلمين في نظر الأمير، فالتعمق في العلوم الدنيوية يجعلك تجهل العلوم الأخروية والعكس صحيح، لأن قوة العقل لا تفي بالأمرين كلاهما إلا من إصطفاه الله على ذلك كالأنبياء والرسل.

(1) المصدر نفسه ص 25.

عمر مهيبل[1] وهاجس الفلسفة هنا

وأخيرا بدأت الفلسفة تتخذ موقعا لها في الجزائر، وترسم لنفسها خريطة جغرافية واضحة المعالم من أجل أن تصير فلسفة أقليمية بها تكشف الروح الجزائرية عن ذاتها للعيان، وهذا طبعا لم يكن ممكنا إلا بفضل مجهودات حاملي الهم الفلسفي للهنا وللحس الحضاري العميق لمجتمعنا، الذين يحاولون الآن وبكل مرارة أن يشدوا بقوة أزرهم على أحد خيوط الفلسفة الكونية وأبرزهم المفكر عمر مهيبل، وهذا بعدما ظلت الفلسفة عندنا وخلال عقود كثيرة مشتتة ومنعزلة بتشتت وانعزال أصحابها.

إن أولى إهتمامات الكاتب عمر مهيبل الفلسفية المبكرة ظهرت ضمن الفلسفة البنيوية، التي جعلته يستقر على الفلسفة الغربية المعاصرة ويتموقع فيها، استقرار أثمر عدة أعمال فلسفية وترجمات محكمة كان لها أثر قوي على نهضة الفكر الفلسفي في الجزائر، كيف لا وكان إتصالنا الأول بالفكر الغربي المعاصر ونحن طلاب مبتدئين في الفلسفة عن طريق كتابه الرائد البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر الصادر عن ديوان المطبوعات الجامعية، في وقت كانت الساحة الفكرية في الجزائر تخلوا من مثل هكذا مواضيع، ثم الكتاب الثاني الذي كان فاتحا لفلسفات ما بعد الحداثة الموسوم ب: إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، الصادر عن الدار العربية للعلوم ومنشورات الإختلاف والمركز الثقافي العربي ط1 - 2005.

عمر مهيبل وفلسفة التواصل:

عالج الكاتب إشكالية التواصل واللاتواصل في أكثر من عمل، سواء المترجمة أو الإبداعية، ففي ميدان الترجمة نجده قد عالج موضوع التواصل في الكتاب

(1) هو كاتب ومفكر جزائري، ولد بمدينة جيجل سنة 1957، نال شهادة الماجستير من جامعة دمشق حول البنيوية في الفلسفة الغربية المعاصرة، وشهادة الدكتوراه من جامعة الجزائر حول إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، وله عدة مؤلفات فلسفية وترجمات لأهم النصوص الفلسفية المعاصرة، ومن أهمها: البنيوية في الفلسفة الغربية المعاصرة، وإشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، ومن النسق إلى الذات.

الذي ترجمه عن جان مارك فيري بعنوان فلسفة التواصل الصادر عن دار العربية للعلوم والمركز الثقافي العربي ببيروت 2006، وأما في ميدان الأعمال الإبداعية فقد عالجه في كتابه الموسوم ب: إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، في هذه الأعمال يشرح الكاتب أسباب إستقراره على البنيوية التي كانت في أوج إغراءاتها وعلى الفلسفة الغربية المعاصرة عموما في الأسباب التالية:

- نظرا لغرابة اللفظ والمفهوم المعتمد في الدراسات البنيوية، ومناهضتها للفلسفات الإنساناوية التي كانت سائدة وأهمها الفلسفة الوجودية، وقدرتها على المزاوجة بين علوم ومعارف مختلفة تبدو أحيانا متناقضة والتي إستطاعت أن تشكل بها نسيجا معرفيا خاصا يسمى بالبنيوية. بالإضافة إلى نظرتها الغريبة إلى الإنسان والعقل، والتداخل الكبير الموجود بين البعد الفلسفي النظري والبعد المنهجي الصارم.

هذه الأسباب هي التي شكلت هواجس الكاتب البنيوية كانت سببا كافيا في إنتهاجه للبنيوية كخيار فلسفي، خاصة وأنها ظهرت من أجل إعادة هيكلة المفاهيم والمناهج المتداولة هيكلة جديدة ونوعية، بعد الصدمة التي أحدثتها بتوظيفها الأنموذج اللساني الذي بلوره عالم اللسانيات السويسري دي سوسير في في نصه الشهير "دروس في الألسنية العامة"، حينما أكد أن اللغة هي عبارة عن عناصر مترابطة بشكل معجمي تزامنيا، لا بوصفها كيانات مكتفية بذاتها، وأن العلاقات التي تحكم اللغة هي علاقات تبادلية تقوم على بعدين للتركيب اللغوي التزامني، البعد الأفقي الذي يظهر في تتابع الملفوظ، والبعد العمودي الترابطي، المتمثل في أنظمة العناصر المتقابلة، وبهذا كان هذا أول منحى إعتمده الكاتب في دراسته لأهم إشكاليات الفكر الغربي المعاصر في ثوبها الفلسفي، والذي كان بمثابة ثورة كبرى في المعرفة اللغوية المعاصرة، ومن جهة أخرى اللغة كدليل الذات وكبعد إنساني.

فاللغة تحمل عالما خاصا للإنسان، أما البعد العام الذي يتعلق بالأبعاد النظرية للفلسفة البنيوية، وخاصة ما تعلق بإشكالية التواصل واللاتواصل والمتصل والمنفصل وإسقاطها على الفكر الغربي المعاصر، هذا البعد في الحقيقة ظهر كمنهج بنيوي في صبر حقائق المواضيع، أو ما يعرف بأنياب المنهج البنيوي التزامني والتعاقبي، فكانت البنيوية أهم ما توصل إليه العقل الغربي في تاريخه، خاصة حينما ظهرت غير مكتفية بالإرث الغربي بل رافضة له تماما، ومحطمة مفاهيم قد تكتلت في

صلب الفكر عبر الزمن، لتوظف كمادة ثرية للتفلسف بمواضيعها المتنورة كالإنسان والتاريخ والذات....، الأمر الذي جعلها تقوم بفعل تشتيت الإنسان وتوزيعه على الحقول المعرفية المختلفة خاصة مع ميشل فوكو في الكلمات والأشياء، حتى فقد دلالته الجوهرية وأصبح شيئا ثانويا يقول الكاتب أ عمر مهيبل "لكن هدفي لم يكن الإنسلاخ ضمن هذا المفهوم، بل إظهار التجاذب المعرفي الذي كانت البنيوية طرفا فاعلا فيه ومن ثم بلورة تصور جديد لأطروحة جديدة تبحث في هذا بعد أن يصبح تواصلا".

إن دراسة إشكالية التواصل في الفكر الغربي المعاصر كانت دراسة مقصودة منه، لتطبيق الحمولة البنيوية على هذه الإشكالية بصورة منهجية ومعنوية كبيرة للكاتب مهيبل في مشروعه الفلسفي كله، فدراسته لإشكالية التواصل حتمت عليه الإنتقال إلى نقيض المفهوم لوضع تلك الإشكالية في الدياليكتية، لكي يظهر مخزونها المطمور، هذا الأمر الذي جعل الكاتب يضع التواصل في مقابل اللاتواصل.

التواصل يقابله المصطلح الأجنبي Contiuté الذي يعني الإستمرارية، الذي يتضمن مفهوما آخر يتلامس معه، وهو مفهوم الإتصال Communication، أما اللاتواصل Discontinuité والذي يعني الإنقطاع والإنفصال معا.

إذن فالتواصلية إنخرطت ضمن لعبة المفاهيم الفلسفية وهي بذلك طرحت بديلا للإنساق الفلسفية الكبرى (الأرسطية والكانطية والهيجلية)، التي أعطت الأهمية للبناء التقني على حساب المصطلح والمفهوم، أما الفلسفة المعاصرة أعطت الأهمية للمصطلح كعنصر محوري فيها، إن لم نقل أنه في صلب البناء الفلسفي ذاته (الوضعية المنطقية إلى البنيوية إلى التأويلية، هذا العمل الذي توجه به هابرماز في فلسفته.

لقد شعرت البنيوية بأهمية جدلية التواصل واللاتواصل خاصة بعد الدرجة الفلسفية التي أحدثها باشلار مع بداية القرن العشرين، بتأكيده على لا تواصلية المعارف وإنقطاعها عن بعضها البعض، حتى جاءت البنيوية لتثري هذا الجدل من جديد.

لقد جاء هابرماز بمفهوم جديد للتواصل يتولد عبر ثنائية متجادلة، الأنا الفردي والجماعي السياسي.

فالإهتمام بالتواصل الفلسفي الذي يظهر في التواصل الأفقي والتواصل

الشاقولي الذي يقابلهما لا تواصل أفقي ولا تواصل شاقولي، فالتواصل الأفقي يعني دراسة فكرة التواصل ضمن الفلسفة الواحدة، كالتواصل المضمر في علاقة الكائن بالزمان، وعلاقة الزمان بالتاريخ وبمعنى أدق هو البحث في البنية الداخلية الخاصة بكل فلسفة على حدا، أما التواصل الشاقولي فهو يبحث في علاقة فلسفية معينة بالفلسفات الأخرى، وبموقعها من تاريخ الفلسفة ككل.

إن أولى البدايات الفلسفية في هذا المنظار من موقع الإشكال التالي: هل يمكن للمعرفة الساذجة أو الذاتية أو ما قبل العلمية أن تتحسن وتتطور وتتحول حتى تصبح معرفة علمية أو موضوعية وفق ما يقتضيه تطور العلوم والمعارف؟، مجيبا على أن هذا غير ممكن ومستحيل وأن المعرفة العلمية الحقة الموضوعية تبدأ أساسا عندما يستطيع الفكر العلمي قطع صلته بهذه المعرفة الأولية الساذجة قطعا جذريا، والذي يعني أنه تأكيد على عدم وجود أي تواصل معرفي أو منهجي بين المعارف العلمية الموضوعية والمعارف قبل العلمية، وأن لكل منها بنيته المناقضة مع بنية الآخر، والذي كان بمثابة إنقلاب ابستيمولوجي الذي دشنه باشلار في قطع كل الصلات مع ما هو قديم، فمن نموذج اللاتواصل ينتقل الكاتب إلى نموذج التواصل مع هيدغر، الذي سماه بأنطولوجيا التواصل لدى هيدغر والتي تعامل معها الكاتب بربطها بمفهوم التواصل تعاملا تأويليا، نظرا لنجاعة فن التأويل في إحداث السياقات إحداثا متطابقا، خاصة ما تعلق بتحديد العلاقة بين الكينونة والزمان،في تأويله على وجود تواصل في إطار الزمان بين الكينونة والكائن، فوجود الكائن الإنساني بأنه وجود زماني كائن في توصل مع الأخر ومشاركته كينونته وتواصله مع العالم الذي يوجد فيه بأشيائه المختلفة وهو ما سماه بالتواصل الخارجي بالإضافة إلى تواصله الداخلي الذي يربط ذاته بإرادتها وبهمها وبقلقها وبموتها، والأهم من هذا عند هيدغر هو التواصل مع الأصل الفلسفي (الفلسفة اليونانية) التي إتخذت من الوجود نظريتها الأصيلة.

يقول الأستاذ عمر مهيبل «أن تبادر إلى وضع بعض العلامات الأولية التي قد تفيدنا في كسب أدواته الجديدة في صالح الأطروحة التي نود الدفاع عنها، وهي أن التواصل والدعوة إلى إشكالية محورية في تاريخ الفلسفة») دعوة ترى في الفلسفة قبل كل شيئ معاناة داخلية يعبر فيها الإنسان عن حقيقته التي قد لا تظهر دائما للعيان لاعتبارات كثيرة.

إن الإشكالية التي قام بها الكاتب بتحليلها، هي إشكالية معقدة بتعقد الدروب اللغوية والمنهجية والفلسفية، فعالج مفهوم التواصل في مستوياته المنهجية واللغوية والمعرفيـة، فالمستـوي المنهجـي ظهـر مـن خلال تعامله مع فلسـفات متنوعة التي تسـتلزم توظيف المنهج النقدي، بغية خلق التكيف مع مختلف الأوضاع المعرفية والمنهجية وأحيانا المنهج البنيوي والمنهج التاريخي، من أجل التدرج من التواصل إلـى اللاتواصـل حسـب الموضـوع، أما المسـتوى اللغوي الـذي وظف في تحديد مصطلـح التواصـل واللاتواصـل، سـواء تعلـق الأمر بالمرادفات اللغويـة العربية أو باللغة الأجنبية، خاصة وكما يرى الكاتب أن الدراسات اللغوية المعاصرة وهي في غالبيتها دراسات بنيوية لم تستثمر مهاراتها الإصطلاحية إلا في بلورة مفهوم مناقض لمفهوم التواصل وهو اللاتواصل بتعريفاته الإشتقاقية كالمنفصل والمنقطع.

أما المسـتوى المعرفي تجلى بسـبب تنوع مواضيع هذه الإشـكالية مما جعل الكاتـب يلجـأ أحيانـا إلى التحليل الإبسـتمولوجي موظفـا أدواته ومفاهيمه، وأحيانا يعود إلى توظيف مخزون الفلسفة التقليدية أيضا بأدواتها ومفاهيمها، وهذا الإختلاف كان محتما على الكاتب إنتهاجه لكي يتمكن من الإحاطة بحدود الموضوع، فمثلا تحديد مفهوم اللاتواصل عند باشـلار فرض على الكاتب منظومة لغوية ومنهجية تختلف عن المنظومة اللغوية والمنهجية والمفاهيمية التي وظفها في تحليله لمفهوم التواصل الكينوني عند هيدغر، دون أن يخل بالبناء العام للموضوع، والكاتب لم يختار نماذجه المعرفية إعتباطا، وإنما لكي يقدم للقارئ مادة معينة ومحددة يعود إليها وقت الحاجة.

يبـدأ الكاتـب بتجربـة باشـلار بوصفهـا نموذجا لفلسـفة اللاتواصل في جميع مسـتوياتها، مبررا ذلك بتأكيده على القطيعة الإبسـتمولوجية عند باشـلار، لأن هذه القطيعـة كانـت بمثابـة الحـد الفاصـل بيـن نمطين معرفيين مغايريـن لا تواصل ولا تداخل بينهما، محاول قدر الإمكان أن لا ينزلق خارج المفاهيم الباشلارية، مستقرءا نتائجهـا، وهـذا حينمـا أكـد الكاتب على أن باشـلار يمثل إنتصـارا للمعرفة العلمية النقدية وللعقلانية التطبيقية، ويمكننا تلخيص أهم النتائج المعرفية والمنهجية التي وصل إليها من تحليله لإشكالية اللاتواصل عند باشلار في النقاط الأتية:

- باشلار في فضائه المعرفي أكد على اللاتواصل والقطيعة بين المعارف.
- يمثل مفهوم القطيعة بين المعارف والعلوم مفهوما مركزيا في فلسفة باشلار.

- يمثل النقد والهدم أهم نقطة إيجابية في تفكير باشلار ما بعد القطيعة.
- على الرغم من قوله بالقطيعة واللاتواصل فإن الخاصية الأولى لموقف باشلار الفلسفي هو انفتاح عقلانيته الخاصة على المفاهيم والمناهج العلمية المعاصرة، بحيث أصبحت هذه المفاهيم مشاعا بين التفكير العلمي والتفكير الفلسفي في آن واحد، وهذا في نظر الكاتب مكسب كبير لبشلار.
- قول باشلار بوظيفة التصورات ورفض الأخذ بفطريتها أو بأية تداعيات عقلانية بينها وعلى العموم نقول أن مشروع باشلار قدم برنامجا إيجابيا للتفكير الإبستمولوجي إنطلاقا من مفهوم اللاتواصل المعرفي.

ثم ينتقل إلى الفلسفة الأنطولوجية ليحللها بنوع من التأويل، ضمن أجواء إشكالية التواصل إبتداءا من سند فلسفي، التي قام الكاتب باستنتاجها من فلسفة هيدغر ذاتها، من أجل إيجاد تواصل وترابط بينها وتحديد أسس هذا التواصل فلسفيا، فحقيقة الكائن لا تفهم إلا في بعدها العلائقي مع الكينونة بمعنى التواصل بين البعد الخاص والبعد العام في هذه العلاقة، والكائن طبعا ليس مجرد ذاتية محضة مغتربة ومنعزلة، وإنما هو خروج عن الذات ومجاوزة لها قصد تحقيق الإكتمال في الوجود، ويمكن تلخيص أهم النقاط التي توصل إليها الكاتب من تحليله لهذا النموذج كالتالي:
- إن إخضاع أنطولوجيا هيدغر لمفهوم التواصل كما عبر عنه الكاتب وبطريقة تأويلية، هو حينما ظهر بأوجه تواصلية متعددة موحدّة الهدف، فهو تواصل غير مباشر منهجيا ومباشر معرفيا وفلسفيا.
-التواصل عند هيدغر يعني المشاركة في إنتاج التنوع، وذلك بمجاوزة الوجود التاريخي للوصول إلى حقيقة الكائن - الدازاين-
-التواصل عند هيدغر يعني إعادة ترتيب العلاقة بين الكائن والزمان.

ثم إنتقل إلى فلسفة فوكو لكي يبين فيها فكرة اللاتواصل والإنقطاع، إنسجاما مع توجهه البنيوي العام الذي يجعل من اللاتواصل في جميع أشكاله نقطة إنطلاق في تأسيس أي نظام معرفي، لأن أركيولوجيا فوكو ترى أن العلوم والمعارف تنظم داخل خطاب متميز تتحكم في إنتاجه وتبليغه قواعد خاصة تشكل نسقا لا محل فيه لإجتهاد خاص أو لحظة ذاتية، معارف وعلوم منغلقة بطريقة محكمة على بنياتها

تشكل بنية منعزلة لا تواصل بينها، ويمكن أن نجمل أهم النتائج التي توصل إليها الكاتب من هذا التحليل في النقاط التالية:

- المعرفة منظمة داخل بنى قائمة بذاتها لا تربطها روابط ولا تواصل فيما بينها.
- تطابقا مع التوجه البنيوي يطرح فوكو تصورا عاما حول الإنسان والعالم ويبقي ذاته هو خارج هذا التصور بحيث يصبح الناطق الرسمي بالسم الأنساق البنيوية المغلقة.
- تمكن فوكو بعد توظيفه لمنهجه الأركيولوجي اكتشاف مكونات البنية اللاشعورية للغرب وإعادة دراستها دراسة لا تواصلية كا الجنون والمرض...
- بإستخدامه للمنهج الأركيولوجي تمكن من بلورة مفهوم جديد للعقل والإنسان لا يستمد مصداقيته من الإنسان كما هو وإنما من العالم المحيط به.
- يرى فوكو أن ليست هناك أية علاقة بين العلوم الإنسانية والإنسان، لأن هذا الأخير غير موجود أصلا.

وفي الأخير، حاول الكاتب أن يبين أهمية نظرية التواصل المعاصر من خلال التصور النقدي لمدرسة فرانكفورت، الذي رأى فيها أنها بمثابة خيط رفيع الذي يربط أطراف الحداثة بما بعد الحداثة، رغم ما في هذا الخيط من تداخلات وصعوبات، سواء كانت منهجية أو مفاهيمية، وبلورة خطاب فلسفي جديد للحداثة لبحث الجدل القائم بين تيار العقلاني المتجذر في الثقافة الغربية، وتيار يرفض مكتسبات العقل التواصلي، جدل نلخصه في النقاط التالية:

- ضرورة إقامة فواصل مفهومية بين مفهوم الفعل التواصلي عند هابرماز وبين مفهوم الإتصال، لأن التواصل فلسفيا يختزن بشكل من الأشكال مفهوم الإتصال.
- تبني نظرية الفعل التواصلي على أساس من رفض مفهوم العقل الأداتي والتقني أو التقاني
- إنفتاح فكرة التواصل الفلسفية على المجتمع بفئاته المختلفة وهذا لأنها عبارة عن علاقة حوارية بين فئات المجتمع المختلفة للوصول إلى وعي نقدي لأوضاع المجتمع.

وهذه النماذج الفلسفية التي تطرق لها الكاتب في نصه هذا إعتبرها أنها غير نسقية، بمعنى أنها منفتحة وخصبة سواء كانت تواصلية أو لا تواصلية.

الفَصْلُ الثّاني

فلسفة الفلسفة:
حينما تصير الفلسفة
موضوعا لذاتها



الصيرورة وديالكتيك الفهم الإغريقي

1- الصيرورة ووحدة الوجود والعدم عند هيراقليطس:

كثيرا ما ينظر إلى هيرقليطس480 – 576) Hèraclit ق م) على أنه من أوائل من أعلنوا أن الكينونة والعدم يتماهيان في الصيرورة[1]، وبأن كل شيء متحرك ومتغير، ومن أوائل من إكتشفوا الطابع الديناميكي الفاعل للأضداد وصراعها، وانتقال الشيء مـن حالـة إلـى حالـة أخـرى الـذي يثبت أن الأضداد متماثلة، وأن هناك وحدة فيما بينها، فضلا عن ذلك فإن الشيء نفسه إذا تناولناه من أوجه متعددة يكشف لنا عن صفـات متناقضـة، وكلمـا إنفصلـت هذه الأضداد يخلق شـيء جديد يخضع لقانون الحركـة العامـة، هـذا الصـراع فـي نظر هيرقليطس هـو روح النفي، وهو في الوقت ذاته مبدأ إيجابي يعبر عن الجانب الديناميكي للوجود، وبهذا يصبح ضرورة وقانونا حتميـا للكـون نابعـا مـن الحيـاة. فالصـراع ما هو إلا إسـتجابة لوحدة الأضداد في جوهره، جوهر الوحدة الذي هو التوافق ووحدة الوجود[2].

لقـد أراد هيرقليطـس مـن فلسـفته هـذه أن يعبـر عن المشـترك والواحد، وفي الوقت نفسه في وحدتها.

إن غالبا ما تفهم نظرية هيرقليطس حول الوجود على أنها فلسفة التغير الدائم للأشياء، وهذا ما أكده أفلاطون على لسان سقراط400 – 470) SOCRATE ق م) في محاورة تياتيتوس عن فلسفة التغير لهيراقليطس «... وكذلك بالنسبة لكل شيء، إذ لا يوجـد شـيء واحـد محـدد أو ذو صفـة ثابتة،فـي أي حالة من الأحوال، وكل مـا نصفـه بالوجـود إنمـا هو في صيرورة وحركـة، وامتزاج متبادل، ووصفه بالثبات

(1) الصيرورة: هي إنتقال الشيئ من حالة إلى حالة أخرى، أو من زمان إلى زمان أخر، وهي مرادفة للحركة والتغير من جهة كونهما إنتقالا من حالة إلى أخرى، كإنتقال الوجود من القوة إلى الفعل، والشيئ المتصف بالصيرورة نقيض الشيئ المتصف بالثبات والسكون. أنظر جمل صليبا، المعجم الفلسفي ج1، دار الكتاب اللبناني بيروت 1987ص 07.

(2) نيوكاريس كسيديس: جذور المادية الديالكتيكية –هيراقليطس– ترجمة حاتم سلمان، دار الفارابي ط1 1987 بيروت ص 212.

هو وصف مضلل، إذ لا شيء موجود بل كل شيء يصير...»[1].

إن فلسفة التغير هذه التي يمثلها هيراقليطس تعلن أن الإستمرار ما هو إلا مصطلح نسبي، فمثلا حينما يقول إن كل شيء ينساب ثم يذوي، فهيراقليطس هنا لم يقصد أن كل شيء يفعل ذلك بنفس الدرجة والسرعة في المظهر الخارجي، ففي الأشياء التي تبدو أكثر صلابة وبقاء، يحدث نوع من التغير، وحتى لو لم يكن هناك دليل مرئي لهذا التغير، فهناك إحتمال أن كل شيء يخضع لنوع من التغير الخفي بطريقة، أو بأحرى في كل لحظة من اللحظات في نظره.

إن ماهية التغير والصيرورة التي يخضع لها الوجود،هي من شأن العناصر والمركبات معا في شكل تحول دائم على سبيل الدوران والتعاقب، يقول هيراقليطس «النار تحيا بموت التراب، والهواء بموت النار، والماء بموت الهواء والتراب بموت الماء...»، لأن من طبيعة الأضداد أن تتعاقب ثم تنحل إلى وحدة شاملة، وقد عبر هيراقليطس عن هذه القاعدة بقوله «... إن الله هو النهار والليل، الشتاء والصيف، الشبع والجوع...»[2].

يبرر هيراقليطس ذلك بأن الكون خاضع لقانون التضاد[3] أو الصراع الدائم. فالحرب مثلا ملك جميع الأشياء وأبوها هو الذي جعل البعض الآخر أجدادا[4]. إذن فالوحدة والإتساق اللذان يشير إليهما هيراقليطس لا يخلوان من التوتر وهما سر ديمومة الصيرورة، أي أن الإتساق الذي يعقب التضاد غير ثابت فلا بد أن يفضي إلى تضاد يعقبه إتساق، وهكذا دواليك، لذلك إتصفت سيرة الموجودات التي إعتبرها السيلان الدائم والذي يرمز إليه هيراقليطس بسيلان ماء الجدول المنساب على الدوام، هذا السيلان لا يلاحظ على الصيرورة الدائمة فحسب، بل على سنة التضاد والإتساق، المتعاقبين واللذين لا يختلفان إلا في الظاهر.فنحن كما يقول هيراقليطس لا يمكن أن نتناول الشيء كما تناولناه في السابق[5] فالعالم خاضع

(1) أفلاطون: تياتيتوس أو عن العلم، ترجمة أميرة حلمي مطر، الهيئة المصرية العامة 1973 ص 48.

(2) ماجد فخري: تارخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلوطين وبرقلس، دار العلم للملايين، ط1 1991، بيروت 36.

(3) التضاد: هو التباين والتقابل التام، وضد الشيئ خلافه، وقانون التضاد هو أحد القوانين التداعي والتقابل، انظر جميل صليبا، المرجع السابق ص 285.

(4) ماجد فخري: المرجع السابق ص 37-38.

(5) المرجع نفسه: ص 38.

لقانون الصيرورة (اللوغوس)، وهو عالم الحس ذاته، مع أن قانون الصيرورة لا يتغير ولا يقع تحت الحس، فقد يدركه المرء بوجدانه.

لقد ارتبط اسم هيراقليطس ارتباطا وثيقا في الأثر الفلسفي الغربي بموضوعات التغير والتناقض، حتى إن هناك في أغلب الأحيان ميلا إلى تأكيده الخاص الذي يضعه على الوحدة في كل الأشياء، بمعنى متميز ومتناقض[1]. فعلى أي أساس فلسفي برر ذلك؟ وما هي الأدلة التي صاغها لإثبات صيرورته؟.

إن منظومة هيراقليطس الفلسفية هذه، تتصل بمنظومة الأفكار التي وضعها كل من طاليسTHALès (حوالي 624 - 546 ق م) وانكسمندر ANAXIMANDRE (حوالي 610 - 547 ق م) وأنكسامينANAXIMèNE (حوالي 588 - 524 ق م)، التي من خلالها يظهر أنه أخذ أفكارهم وأعاد إنتاجها على نحو خاص به، ولعل أهم ما ميز فلسفته فكرة الصيرورة، التي تعد في نفس الوقت تساوقا وتناغما وانسجاما، بمعنى أن هذه الصيرورة تولد نوعا من الإئتلاف، ومثال ذلك الليل والنهار، الشتاء والصيف، والحياة والموت وكل خطأ في أحد الضدين يجاوز الحد المعين له، يعاقب بالموت والفساد وتتصل بهذه فكرة أخرى وهي فكرة التغير المتواصل الذي لولاه لعم الفناء والموت[2]. فالتغير هو الذي يعطي للأشياء ديمومتها بصور مختلفة، وهو أمر يؤدي إلى استحالة القول بوجود عناصر ثابتة للأشياء، هذه الصيرورة هي التي تجعل الأشياء في استمرار أبدي، تفنى وتوجد في اللحظة نفسها، فهي والحال هذه في جريان متصل، وهي جوهر الأشياء، أما المبدأ الأول في نظر هيراقليطس فهو النار التي يصفها باللطف والأثيرية، قائلا في ذلك «إن هذا العالم - وهو واحد للجميع - لم يخلقه إله أو بشر لكنه كان، وهو كائن، وسوف يكون نارا أبدية تشعل نفسها بمقاييس منظمة تخبو بمقاييس، فالنار تفرق ثم تجمع ثانية، إنها تتقدم وتتقهقر »[3]، التي تمثل حياة العالم والقانون الكلي الذي هو اللوغوس.

انطلاقا من هذا التصور، قيل إن هيراقليطس اكتشف الترتيب والانتظام والثبات الذي يبرز في كل صيرورة، لأن الثبات يوفر إمكانية لا نهائية لتغير متصل، وكل

(1) فليب ويلرايت: هيراقليطس، ترجمة عبد الراجعي، دار المعارف بمصر ط1 1969، ص 133.
(2) عبد الله إبراهيم: المركزية الغربية، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء ط1، 1997، ص169.
(3) نقلا عن فليب ويلرايت: المرجع السابق، ص60-65.

هـذا محكـوم بقـوة قانـون ثابـت هـو اللوغوس. لقد تردد هـذا المصطلح كثيرا في شـذرات هيراقليطس الفلسـفية منها أحد أقواله: «يجب أن يتبع الإنسـان اللوغوس أو القانون العام، ألا وهو ذلك الذي هو شـائع لدى الجميع»، ويقول في شـذرة أخرى «إن اللوغوس أو القانون الكلي للكون كما هو وارد هنا مشـروح، غير أن الناس عاجزون عن فهمه سواء قبل أن يسمعوا به مرة على الرغم من أن الأشياء جميعها تظهر إلى حين الوجود بمقتضى هذا القانون»[1].

إذن فاللوغوس هو العقل الكوني والقانون المنظم لمبدأ الانسجام في الطبيعة، أي ذلـك القانـون الـذي يسـير عليـه الوجـود الثابت، وهو القانون الخفي المسـتتر، الـذي يحـرك الأشـياء والـذي يجـري وفـق كل أنواع التغيير فـي الوجود، إنه قانون موجـود بالضـرورة، فـكل شـيء يجـري وفقا له، وهو المعيـار الأبدي الكامن وراء التغيير الدائم للظواهر، ومقياس العناية لجميع الأشياء. أما اللوغوس كما يخلص إليه هيراقليطس ماهو إلا ذلك القانون الأزلي الذي ينظم الوجود.

مـن خـلال هـذا الطـرح نجد أن هيراقليطـس قد أدرك جوهر الحركة والتغير، المسـتمرين حيث يشـكلان الجوهر الأقوى للكائن، فالسـيلان الشـامل هو بالنسـبة لهيراقليطس عملية نشوء وزوال الأشياء في آن واحد، إن ما يولد يهلك في اللحظة نفسها وما هو موجود غير موجود هكذا عبر عنه هيراقليطس في الجمع بين وجوده وعدمه.

إن عملية ظهور الأشـياء وزوالها، والولادة والموت، والقرب والبعد مرتبطة بالزمن،علما أن الحاضر في فلسفته يشكل حدا غير مدرك بين الماضي والمستقبل، إذ يقتـرب المسـتقبل الآن ليصبـح حاضـرا، في حيـن عندما يصبح الحاضر حاضرا يبتعـد فـي الماضـي، كل الآن علـى حـد تعبير هيراقليطس فـي صيرورته، أصبحت غير الآن، ليصبح هذا الزمن هو الأول والأخير بين كل الأشياء، يتضمن كل شيء وحده يوجد ولا يوجد، يخرج دائما مما هو موجود، ويعود من الجهة المقابلة،لأن اليـوم هـو الأمـس[2]. فـكل مـا يصيبـه مجرى الزمن موجـود، وكل هو عابر في نظر هيراقليطس وبتالي فهو فان.

إن الحياة تأخذ بالزمن، ولا تعاش أي لحظة فيها مرتين، لأن كل شيء سيمضي

(1) نقلا عن عبد الله إبراهيم: المرجع السابق ص 170.
(2) نيوكاريس كسيديس: المرجع السابق ص 188.

وكل ما سيكون آت وإذا أتى ذهب، كل شيء يتغير ويزول إلى غير رجعة،فالظهور والزوال والنشوء والانعدام، والوجود واللاوجود مرتبطة ويستدعي كل منهما الأخر ويمر الواحد بحالة الأخر، فالموت ليس غريبا عن الحياة، لماذا؟

يجيب هيراقليطس أننا ندخل ولا ندخل في السيل الوحيد للحياة، نحن موجودون وغير موجدين، وهذا تعبير عن اهتمامه الكبير بعملية الحركة والتغير والتعارض وزوال الأشياء، ففيما يكمن هذا السيل الدائم للزمن؟ وهذا التعاقب للأشياء؟ وهل هناك نظام أو معنى عقلي يتحرك في كل شيء؟.

يرى هيراقليطس أن جوهر الأشياء متغير، والعالم عبارة عن مجموعة الأشياء الداخلة في دوامة الوجود،فكل ما يتحرك يعيش، وكل ما يعيش يتحرك، فالسكون والراحة هما من صفات الأموات، لقد أبعد هيراقليطس السكون والثبات عن الكون لأن ما هو موجود يجري فيه سيل الحياة[1]. فالحركة في نظر هيراقليطس أبدية وخالدة وملازمة لكل شيء، وبهذا المعنى تصبح الحركة مطلقة عن طريق وحدة الأضداد، وبما أن الأضداد تتطابق عند هيراقليطس، فما هو بينها ليس مجرد وحدة بل هو أيضا تماهي الأضداد وتطابقها، والحركة والتغير يستجيبان لإنتقال كل ضد إلى الأخر، بينما تفرض وحدة الأضداد التبادل فيما بينها، فوحدة التطابق التماهي تعني عند هيراقليطس أن كل شيء ينتقل إلى ضده ضمن عملية الحركة، وإذا كانت الأشياء تدخل في وحدة الأضداد فهذا يعني أنها متناقضة في الداخل وبالتالي يصبح دور المعرفة عند هيراقليطس الكشف عن التناقضات التي تتمثل في تصوراتنا ومفاهيمنا وأحكامنا، فازدواج الواحد ومعرفة أجزائه المتناقضة هو كنه الجواهر وقد يكون الأساس الوحيد للديالكتيكية.

إن جملة الخصائص التي تتصف بها صيرورة هيراقليطس، مقتبسة من طبيعة النار التي بنى عليها هيراقليطس فلسفته، فما هي هذه النار؟، وما علاقتها بفكرة الصيرورة عند هيراقليطس؟.

النار في فلسفة هيراقليطس عبارة عن رمز كلي للوجود، إنها نار حقيقية ملتهبة تعطي الحرارة، وفي الوقت نفسه هي مبدأ هيراقليطس في الصيرورة والتغير العام، في هذا المعنى يقول: «...إن الكون الذي يبقي دائما نفسه بالنسبة لكل الناس، لم يخلق من طرف أي إله ولا أي إنسان، فهو دائما وأبدا وهو كائن والآن، وسيبقي

(1) المرجع نفسه ص 190.

أبدا دقيقا وأبديا، يشتعل بقدر وينطفيء بقدر تعيش النار موت الهواء ويعيش الهواء موت النار...»[1].

من هذا النص يتضح لنا أن هيراقليطس يرى أصل العالم هو النار، فهي المبدأ الأول للوجود نار إلهية لطيفة، نسمة حارة عاقلة، أزلية أبدية تملأ العالم، هذا العنصر إذا تكاثف صار بحرا والبحر إذا تكاثف صار أرضا، ومنهما معا تتصاعد الأبخرة ثم تتحول إلى سحب يحتك بعضها ببعض، فيحدث أحد الأمرين، إما أن تلتهب فيكون بدر وتعود نارا، وإما أن تلتهب السحب فتنتهي العاصفة وتعود النار إلى البحر، فالتغيير يجري في الكون في اتجاهين متعاكسين، أحدهما إلى الأعلى عندما تتحول الأشياء إلى ماء، والآخر في اتجاه نازل، والأهم في فلسفة هيراقليطس هو ما يعكسه مذهبه من الشعور القوي بالتغير الدائم في الكون فالحياة صيرورة[2].

لقد اكتست فلسفة هيراقليطس قيمة فلسفية تاريخية كبيرة، كونها تجعلنا نستشف منها منطق الواقع ومنطق الفكر. فمن خلال هذا النوع من الديالكتيك تطورت المعرفة العلمية وتطور الفكر الفلسفي، وقد ظهرت تأثيرات هيراقليطس الفلسفية على الفكر الفلسفي القديم وحتى على الفكر الفلسفي الحديث، بحيث ظهرت تيارات فكرية محدثة تستمد أصولها من موقف فيلسوف الصيرورة الأول، وهذا ما جعل أحد الفلاسفة الكبار وهو نيتشه(1844-NIETZSCHE 1900 م) يصفه بالرجل الأرستوقراطي الحقيقي، أي ذلك الرجل الذي يحرك أفكاره وكلماته وأعماله داخليا عن بعد[3].

2- الديالكتيك الأفلاطوني وجدلية العالم المعقول والعالم المحسوس:

تنحدر فلسفة أفلاطون(427-PLATON 347 ق م) من أصول كثيرة مهدت لظهورها وهومايؤكده أرسطو(384-ARISTOTE 322 ق م)، أن جوهر الأفلاطونية وهي نظرية المثل متصل بثلاث مصادر فلسفية أساسية. فعن الإليين أخذ القول بوجود المطلق، وعن هيراقليطس أخذ فكرة الصيرورة، وعن سقراط (470-400ق

(1) نقلا عن رضا الزواوي: في الفكر الجدلي، دراسة تحليلية نقدية ونصوص، منشورات العيون، ط2، 1987، دار البيضاء ص64.

(2) Bertrand Vergely: les philosophes anciens, les essentiels- 13-milan 1997 p 25.

(3) فتحي التريكي: أفلاطون والدياليكتيكية، الدرا التونسية للنشر ط2، 1986 ص08.

م) أخذ المفاهيم الأخلاقية[1]. وشرع يوحد بين هذه الأصول الكبرى ويدمج مقولاتها ليصل في النهاية إلى نظرية المثل. فتجلت في فلسفته أفضل ما توصل إليه الفثاغوريون والإيليون وهيرقليطس وسقراط. فمن البديهي أن يكون لتوجه أفلاطون النظري مكانة خاصة في تاريخ الفلسفة.

إن إدراك فحوى مفهوم المعرفة عند أفلاطون، لا يتأتى لنا إلا من خلال نظرية عالم المثل، الذي تظهر فيه الموجودات الحسية خيالات أو انعكاسات لها، وذلك في دعواه أن العالم الحق هو عالم المثل الخارج عن حدود الزمان والمكان، والذي لايمكن أن ندركه إلا عن طريق النفس والعقل، كإدراكنا للجمال والخير والمساواة...إخ. لأننا لا نجد لها مثلا في عالم الحس، ويتساءل أفلاطون على لسان سقراط، من أين جاءت هذه المعرفة بهذه المطلقات؟.

يجيب أفلاطون أن النفس لم تستمدها من عالم الحسيات، بل كانت تدركها قبل أن تظهر، فلزم عن ذلك أن النفس كانت توجد قبل حلولها في جسدها لدى حدوث الولادة، وهنا يتبين لنا مدى الترابط بين نظرية المعرفة ونظرية الوجود عند أفلاطون، ففي الكتاب «السادس من الجمهورية»، قسم أفلاطون العالم إلى قسمين غير متساويين، يمثل الأسفل منهما عالم الحسيات، ويمثل القسم الأعلى عالم العقليات،ثم يعطي مخططا معرفيا يحتوي على قسمين مختلفين من حيث تكامل موضوعهما ووضوحهما، فينتج لدينا أربعة أقسام من الموجودات اثنان في عالم المثل واثنان في عالم الحسيات في شكل ثنائيات[2].

1- ثنائية العالم المنقسم إلى عالمي العقليات والحسيات.

2- طاقة النفس الادراكية على الصعود من أدنى مراتب المعرفة وهي: التخيل مرورا بمرتبة الاعتقاد أو المعرفة الناقصة التي تظهر في الحسيات الجزئية من جهة، ثم من مرتبة الإستدلال القائم على تقديم المقدمات وإستنتاج النتائج، إلى مرتبة الإدراك المباشر أو الحدس وهي طريقة الديالكتيك أو النظر الفلسفي من جهة ثانية، وهي تنتهي في آخر الأمر إلى إدراك الخير المحض الذي تصدر عنه.

المعرفة الصحيحة والعلمية في نظر أفلاطون، لا يمكن أن يكون موضوعها المحسوسات المتغيرة والمتعددة. فبداية العلم تكمن في الإنفصال عن العالم

(1) ماجد فخري: المرجع السابق ص 82.

(2) أفلاطون: الجمهورية، تقديم جيلالي يابس، سلسلة الأنيس، موفم للنشر 1990، ص299.

المتغير والتأمل في عالم العدد وعالم المثل، أو عالم المعقولات، والفكر الرياضي هو بداية العلم والمعرفة كونه يمهد الطريق للفلسفة، أي إلى معرفة الجواهر والمثل، فأفلاطون قد صاغ نظريته هذه أحسن صياغة معبرا عنها في أمثولة الكهف إذ فيقول «إنهم لا يرون عن الأشياء التي تمر أمامهم إلا قليلا، فهؤلاء السجناء إذن لا يعرفون من الحقيقة في كل شيء إلا ضلال الأشياء المصنوعة»[1].

فمن هذا اللغز الفلسفي، الذي طرحه أفلاطون حول مراتب المعرفة نستنتج أن سبيل المعرفة يكمن في الصعود من عالم المرئيات إلى عالم العقليات، والاستغراق في تأمل الخير المحض الذي عنه ينبثق كل شيء، وأن الجهل لا يكمن في العجز عن إبصار الحقيقة، بل في تحويل أبصارنا عنها، والاستغراق في ما دونها من محسوسات زائفة.

يفرق أفلاطون في المرحلة الأخيرة من مراحل المعرفة، التي تبدأ بالتمرن على الرياضيات والديالكتيك، وهي تقابل مرحلة الحدس المباشر، بين هبوط النفس إلى العالم الدنيوي (الزائف) والصعود إلى العالم المعقول (المثل).

إن نص أمثولة الكهف يحاول فيه أفلاطون أن يحدد مهام الطريقة الديالكتيكية، التي تتحدد قبل كل شيء في التفكير الفعال، بحيث يتم الصعود شيئا فشيئا نحو مبدأ المعرفة الذي هو الجوهر الأول، فالإشكال الأول المطروح في نظرية المعرفة، هو كيف يتسنى لنا معرفة الجواهر؟ وكيف يمكن الوصول إليها؟، أما الإشكال الثاني هو كيف صاغ أفلاطون ديالكتيكه وكيف وظفه في بناء نظريته المعرفية؟.

يرى أفلاطون أن الديالكتيك خطوة ضرورية في نظرية المعرفة، وأن المعرفة الديالكتيكية هي المعرفة الفلسفية بمعناها الكامل، وهو ينقسم إلى قسمين هما: الاستقراء والقسمة.

من هنا يبدو تأثر أفلاطون بسقراط وبالمدرسة الإيلية وخصوصا بديالكتيك زينون الإيلي (حوالي 490 – 430 ق م)، الذي كان دوما ينتهي إلى تفنيد حجج الخصوم دون أن يقيم شيئا جديدا، وهو ما دفع بهيجل بأن يصفه بالديالكتيك السلبي، بينما ديالكتيك أفلاطون إيجابي ينتهي إلى تعريفات وماهيات[2].

هذا السياق النظري يعكس مراحل المعرفة الديالكتيكية، فالمظهر الأول

(1) فتحي التريكي: المرجع السابق ص 50.
(2) نيوكاريس كسيديس: المرجع السايق ص 301.

للديالكتيكية مقترن بالمعنى العميق للمعرفة والعلم، وهذا ما طرحه أفلاطون أيضا في أمثولة الكهف التي تطرح الفرو قات الرئيسية بين المعرفة اليقينية(عالم الجواهر) والمعرفة الظنية (عالم الحواس) الذي لا يتاح إلا عن طريق الديالكتيك، الذي يمثل ديالكتيك النفس بين الصعود والهبوط[1].

فالكهف يقابل العالم المنظور والناس فيه سجناء عقائدهم وظنونهم، والاستنتاج الأول الذي نستنتجه من نظرية الكهف،هو أن المعرفة لا تكمن في الظنون والاعتقادات، بل في معرفة الحقيقة (الخروج سن الكهف). أما الاستنتاج الثاني هو أن الصعود إلى العالم المعقول يتطلب قطيعة معرفية لتتخلص من الظنون والاعتقادات، والتعالي على الأحاسيس والتفوق على ظلال الأشياء والأشكال والاستنتاج الثالث هو أنه لا يمكن أن نصل إلى العالم المعقول الذي يمثل الحقيقة الخالصة إلا عن طريق الرياضيات، فالمعرفة هي رؤية الحق، وأخيرا فإن هدف الديالكتيك الصاعد هو لا محالة رؤية النور والجواهر[2].

وهذا يعني أن هناك قطيعة بين المعرفة الحقيقية الخالصة التي تقتصر على الجواهر[3] والماهيات، والمعرفة الظنية (الرأي) التي تمثل بداية الوعي بالحقائق الثابتة الموجودة في العالم المحسوس، هذه القطيعة يجسدها نوعان من الديالكتيك، النوع الأول هو الديالكتيك الصاعد الذي يتجه دوما نحو العالم المعقول، والنوع الثاني هو الديالكتيك النازل الذي يتجه عكس الديالكتيك الأول إلى عالم الحسيات[4]. فالديالكتيك الأول يعتمد على القسمة والتركيب بغرض الإنتقال من الكثرة إلى الوحدة، وفي المقابل أيضا ينتقل من الجزئيات إلى الكلي الذي هو أصلها وأساسها، أما الديالكتيك النازل الذي يعتمد هو الآخر على الاستنباط العقلي يمّكننا من التمييز بين الصور.

إذن بالديالكتيك يمكن أيضا أن نرى الحقيقة كاملة، وأن نضع العلاقات بين أجزائها المختلفة.

---

(1) فتحي التريكي: المرجع السابق ص 55.

(2) الجوهر: substance الجوهر يقابله العرض، ويطلق على الموجود القائمبذاته حادثا كان أو قديما، ومنها الماهية التي إذ وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع، أنظر جميل صليبا، المرجع السابق ص 424.

(3) أفلاطون: المصدر السابق ص 428.

(4) المصدر نفسه، ص 304.

في الجمهورية يعرف أفلاطون الديالكتيك على أنه العلم الكلي بالمبادىء الأولى والأمور الثابتة، يصل إليه العقل بعد العلوم الجزئية، وينزل منه إلى هذه العلوم بربط بمبادئها إلى المحسوسات، فالديالكتيك الأفلاطوني منهج يجتاز جميع مراتب الوجود من العالم السفلي إلى العالم العلوي بوصفه طريقة للفكر[1].

لقد وظف أفلاطون الديالكتيك بمعنيين، الأول وظفه كمنهج يرتفع به العقل من المحسوس إلى المعقول دون الالتجاء إلى ماهو محسوس، أما المعنى الثاني فهو العلم الذي يوصلنا إلى المبادىء الأولى، فالديالكتيك بهذه الصيغة هو الفن الذي يرتفع به الفكر، أو بمجموع أساليبه إلى مثل العالم المعقول، وقد قدر أفلاطون أن الديالكتيك هو المنهج الفلسفي الأعلى، كونه يمثل المرحلة الأخيرة في التربية النظامية التي وصفها فالديالكتيك الأفلاطوني، يوحي لنا أن هناك درجات في المعرفة، وأننا لا نستطيع الوصول إلى الدرجة العليا ما لم نصل إلى الدرجة التي قبلها، فهناك طريق نحو الحقيقة وهو طريق تصاعدي نستطيع بواسطته أن نصل إلى المصدر الأول لكل المسائل، وفي المقابل هناك الديالكتيك النازل الذي يجعل المرء عادلا وباحثا عن الخير.

وما يمكن قوله هو أن الديالكتيك الأفلاطوني منهج يعمل على امتلاك الخير والحقيقة، وهو حرية فهم الكليات، وهو أيضا المنهج الوحيد الذي يخرجنا من بوتقة الظنون والأوهام وحركته الصاعدة هي حركة نحو الخيرهي حركة تعليم البشر.فغرض أفلاطون من توظيفه الديالكتيك أساسا، هو إحداث القطيعة العلمية بين الظنون والأوهام عن العلم ولو كانت صادقة وهذا ما يظهر لنا من خلال محاورته (ثياتيتوس)، مقدما فيها النظرية القائلة بأن العلم إحساس ورفضه للتحديد الثاني الذي طرحه ثياتيتوس للعلم والقائل بأن العلم هو ظن صادق[2]. الديالكتيك نفسه بنهجيه الصاعد والنازل بإستعمالهما عملية الدحض وبإقراره للمثل والجواهر، فالديالكتيك والعلم واحد عند أفلاطون، فلا ديالكتيك بدون علم ولا علم بدون ديالكتيك، لأن العلم في حد ذاته هو امتلاك الجوهر والجواهر غاية لا نصل إليها إلا عن طريق الديالكتيك.

---

(1) فتحي التريكي: المرجع السابق ص 88.

(2) أفلاطون: ثياتيتوس، ص 187.

399 ق م، سقراط واليوم الأخير

كريتون، يتوسل إلى سقراط قائلا: «يا سقراط! لا تزال الشمس مشرقة فوق الجبال، ولا حاجة لأن تتسرع في شرب السم، فلم يحن الموعد بعد»، ولكن سقراط، نفذ إرادته وشرب من السم أمام الملأ.

سنة 399 ق م، سنة لم تشهد فيها، فلسفة أخرى تضاهي فلسفة سقراط على الإطلاق، رغم كثرة مجادليه ومحاوريه، الذين اتفقوا فيما بينهم على دحضه، من أجل الكشف على اهتراء فلسفته، عكس ما كان يدعى سقراط، وهو مفرط الإعجاب بها. في هذه السنة، بلغ فيها سقراط ذروته وشاعت شهرته وكثرت شعبيته، خاصة بين الشبان المتحمسين للحكمة. وأيضا المتحمسين لطريقته، التي كان يتهكم بها على خصومه، التي كان يكشف بها عن جهلهم وضعفهم، ويجعلهم ينسحبون من الحوار قبل إنهاءه، يجرون خيوط الخيبة والعار، وهذا ما ولّد التضايق والكره بين أوساط خصومه والمحافظين، والذي كان يزداد يوما بعد يوم، حتى إنتهى المطاف به، باتهامه بالإلحاد وإفساد شباب أثينا،في الوقت الذي كان لا يفارق مجالسهم وقضاياهم، كشأن تلميذه خيرفون النحيل حسب وصف أفلاطون، الذي ذهب يوما ما إلى معبد دلفي ليسأل الإله: هل يوجد رجل أحكم من سقراط؟،فأجابته الكاهنة بلسان الوحي: لا، وهي في العادة تقدم الأجوبة التي يرغب فيها السائل، ولعل قصد خيرفون من هذا هو، وثوقه كل الثقة، بأن سقراط يعرف جواب كل سؤال، أكثر من أي رجل آخر، فكان سقراط شأن كثير من المعلمين يرد على السؤال بالسؤال.

- إشتهرت سنة 399، بسنة محاكمة سقراط، أو ما يعرف بسنة محنة سقراط، وهي سنة بداية إعلان إضطهاد الفلسفة والعلم، والذي كان مؤشرا على الصعوبات والويلات التي تنتظرهما مستقبلا، لأن محاكمة سقراط حجبت بصيتها جميع ما عداها من المحاكمات في تاريخ أثينا، التي تمت مرافعتها تحت الإتهامات التالية: «إن سقراط لا يؤمن بالآلهة التي تؤمن بها المدينة، وأدخل عبادة آلهة جديدة، وأيضا فهو يفسد الشبان فالعقوبة المطلوبة هي الموت».

لماذا هذه المحاكمة وفي هذا الوقت بالذات؟.

محاكمة سقراط:

كان سقراط في السبعين من العمر، وكان قد اعتاد على طرح الأسئلة الحرجة منذ شبابه، لا يمكن لأبنا أثينا أن ينسوها بسهولة، والواقع كما ذكر أفلاطون، أن سقراط كان رجلا متدينا ورعا، وإن كان لا يؤمن بالكثير من الحكايات الشعبية المقدسة التي تدور حول الآلهة كما روى أفلاطون، بحيث يمكن القول، أن الآلهة التي كان يؤمن بها سقراط، لم تكن هي آلهة المدينة، وهو ما فعله من قبل أنا كساغوراس، إلا أن أناكساغوراس لم يعدم مثل سقراط، بل طرد من المدينة، وهذا راجع بطبيعة الحال إلى اعتبارات سياسية كانت معتمدة في ذلك العصر.

مناخ عام 399ق م، لم يكن ملائما للفلسفة وللعامة الأثينية، التي ينتمي إليها سقراط، سنة، بدأ سقراط يشعر فيها بالعزلة، بسبب وفاة تقريبا كل أصدقائه المقربين له، وإختفاء جل تلاميذته بما فيهم أفلاطون، الذي لازم فيها فراش المرض،أما الذين بقوا على قيد الحياة، فكانوا قد فقدوا مناصبهم العليا واعتباراتهم الإجتماعية، وغدو منبوذين في شوارع أثينا. في الوقت الذي كان فيه قادة الديمقراطية، والتجار وكبار الصناعة والإدارة، لا يأبهون بثرثرة الفلاسفة وبالكلام النظري، مثلما صرحوا به أثناء المحاكمة، بل كانوا ضد كل فلسفة، وضد كل علم وثقافة. ولما قدم مليتوس، وطلب من القضاء، بإقامة دعوة قضائية، هدفها طرد سقراط من أثينة مثلما حدث لأناكساغوراس، رفض القضاء دعوته مسرا على إعدامه.

ولكن من الذي كان وراء إعدامه؟، وماذا كان ينتظر من إعدامه؟ ولماذا سقراط الفيلسوف بالضبط؟.

يقال أن سقراط، قد خلق لنفسه أعداء كثر، ومن بين هؤلاء، الديمقراطيون الذين كانوا أشد أعدائه، وأشهرهم القائد أنيتوس، الذي جمع ثروة طائلة من دباغة الجلود، ويظهر أنيتوس في محاورة أفلاطون (مينون)، حيث يجيب عن سؤال سقراط المفضل، «هل يمكن تعليم الفضيلة؟»، فيجيبه جوابا مباشرا قائلا: إن الشخص الملائم لتعليم أي شاب إنما هو والده، وإما المختصين في التربية، وإما السفسطائيين، فتفق عليهم، فقال سقراط: «تبدو سيئ الظن بالسفسطائيين، شديد الوطأة عليهم، فهل أذاك أحدهم في يوم من الأيام؟، فأجاب أنيتوس:كلا، فأنا لا أقترب منهم، ولا أحتك بهم، ولا أتعاطى معهم، فقال سقراط:إذن فكيف

تعرف منهم؟، وماذا يفعلون؟ وكيف يفكرون؟، فقال أنيتوس، «أنا أعرف ذلك جيدا، وما لبث أن شعر بالإحراج فنصرف وهو لم يكمل حواره، ولكن لأنيتوس، سبب أخر شخصي، دفع به لتربص بسقراط والشكوى منه، غير هذه المجادلة التي جرت بينهما، ويقال أيضا أن هذا السبب ظهر، عندما نصح سقراط ولد أنيتوس، على أن يتخلى عن مهمة والده التي كانت تتمثل في دباغة الجلود، وأن يتفرغ للعلم والفلسفة، نظرا لما كان يملكه من ذكاء كبير، فسمع والده أنيتوس، فرفض نصيحة سقراط بحدة وغضب، وأسرّ على ولده امتهان حرفة دباغة الجلود، وكان سن نتيجة هذا الجدل، أن وقع الولد، في حيرة من أمره، أدت به إلى الإعتزال والإدمان على الخمر والإنحراف، فرأى أنيتوس، أن سقراط هو سبب ذلك، وعلى هذا تقدم أحد مقربي أنيتوس، وهو ميلوتوس، شاب خفيف اللحية ذو أنف كمنقار الطائر على حد تعبير أفلاطون، باتهام سقراط طالبا محاكمته، ولم يوافق أنيتوس على المحاكمة فقط، وإنما حضر المحاكمة بنفسه، وتكلم فيها مؤيدا ميلوتوس.

في هذا الشأن يقر أفلاطون، وهو في العشرينات من العمر، أن سقراط كان يسعى إلى المتاعب. فقد كان هذا الأخير، يعتقد أن الإله قد كلفه بتبليغ رسالته. فقد كتب أفلاطون محاورة (دفاع عن سقراط)، فيها يقوم سقراط بالفعل، بينما كان ينتظر في الرواق الملك في الأغوارا، أثناء بدء الإجراءات التمهيدية للمحاكمة، أجرى حوار تعليمي مع يوثيفرون، وهذا دليل على مدى تعلق سقراط بالحكمة، حتى في أحلك الأوقات، وفي أروقة المحكمة، بطريقة السؤال والجواب، ويوثيفرون هذا، كان متدين جاء للمحكمة ليقاضي والده، عن جريمة قتل إنسان، فقد تسبب والده بوفاته، وهو أحد عماله، كان يوثيفرون، متأكدا من أن إرادة الإله تقضي أن يكفر القاتل عن جريمة القتل، فقال سقراط، وهو يبدي إعجابه من موقف يوثيفرون: أوه، لا شك أنك خبير بالإلهيات، فأرجو أن تعلمني حتى أتجنب الوقوع في المتاعب، بسبب ما عسى أن أحمل من أفكار مخالفة للعقائد الصحيحة. وهكذا يبدأ الدرس، بطريقة السؤال والجواب، وما هي غير لحظات، حتى وجد يوثيفرون نفسه يواجه السؤال التالي: «هل يستحسن الإله عملا ويوافق عليه لأنه خير؟، أم أن هذا العمل هو خير، لأن الإله قد استحسنه؟، ولم يكن يوثيفرون قد فكر في هذا السؤال من قبل أبدا، فأراد أن يجيب فطارده سقراط مرتين، وجعله يدور ويلف دون جدوى وهنا تذكر يوثيفرون أنه على موعد في مكان آخر، في حين

أنه كان منذ دقائق ينتظر مثل سقراط، قدوم (الملك)، أي الأرخون، المكلف بالنظر في الشؤون الدينية ليفتتح المحاكمة، وفي الدفاع أيضا، يعامل سقراط المحكمة باحترام معقول، ولكنه لم يذعن ولم يستسلم أبدا، ونادى المجلس قائلا: «أيها الأثينيون، لقد أحببتكم، واحترمتكم، ولكنني سأطيع الإله أكثر مما أطيعكم، حتى ولو كان علي أن أموت أكثر من مرة». وقد وجه المحلفون في المحكمة وعددهم خمس مئة محلفا، تهما تتهمه على أنه مذنبا بأكثرية مئتين وواحد وثمانين صوتا ضده، ثم جاء دور تقرير العقوبة وتحديدها، وفيما عدا الحالات التي يحدد فيها القانون العقوبة، كان للمحكوم في القانون الأثيني، الحق في اقتراح عقوبة بديلة عن العقوبة التي يطلبها المدعي، وكان يترك للمحلفين حق اختيار واحدة من العقوبتين التي يطلبها المدعي، وربما لو أن سقراط إختار عقوبة النفي لكان من المحتمل أن يقبل إقتراحه، ولكن لم يكن يريد أبدا أن يبتعد عن أثينا، وبعد أن تشاور مع أصدقائه الذين توصلوا إليه وترجوه أن يكون معتدلا ومعقولا في رده، سارع سقراط بالكلام وكان يبوح بذات صدره دون تفكير، وبناءا على إعتقاده أنه من المحسنين على مجتمعه حينما كان يعلم أبناء أثينا دون مقابل، مقترحا بأن يغرم بثلاثة ألاف درهم، وقالها بصراحة مع أن الجميع يعلم أنه لا يملك هذا المبلغ المرتفع، ولو حتى وإن باع منزله بأثاثه، فلربما يحصل على مئة درهم فقط، وهذا ما جعل المحلفين يعتبرون أن ما قاله سقراط، هو إهانة لهم وللمحكمة الموقرة، فاختاروا له عقوبة الإعدام، وحتى بعد صدور الحكم كان بإمكان سقراط أن يهرب من السجن، حينما رشا كريتون وهو أحد المقربين له حراس السجن، ولكن سقراط أبى أن يهرب، قائلا «ألا أطيع أنا قوانين التي حمتني حتى الآن، لقد لزمت موقعي في الجيش حيثما كان القادة يضعونني، أفلا أقف صامدا في موقعي الآن بحيث وضعني الإله، أيكون الهرب من الموت يشبه سلوك أخيل في الإلياذة، «وبعد انتظار انقضاء الموسم الديني الذي كان يحرم فيه القتل، تحدث خلالها إلى أصدقائه، ولما سأله صديق والدموع تنهمر من عينيه قائلا «الأمر فضيع جدا أن يحكم عليك بالموت، في حين أنك لا تستحق هذه العقوبة»، فأجابه سقراط «وهل تتمنى أن أستحق هذه العقوبة؟»، ويقال أنه أمضى ذلك اليوم الأخير من حياته، في إثبات خلود الروح، ولكن محاورة أفلاطون المشهورة (فيدون)، وقد سميت نسبتا إلى شاب من إيليس، فيها كان سقراط قد طلب من كريتون أن يشتريه ويحرره من

العبودية، كما أوصاه بأن يقضي له دين للإله المتمثل في ديك بعد موته، وتبدو هذه الآراء أنها تمثل أراء أفلاطون الميتافيزيقية في مرحلة نضجه، وأفلاطون نفسه يقول أنه لم يحضر مجلس سقراط في ذلك اليوم الأخير، بسبب مرض ألم به، وقد شرب سقراط كأس السم عند مغيب الشمس، رافضا أن ينتظر حتى أخر لحظة من الموعد المتاح له، في حين كان الشفق ما يزال ظاهرا على قمة مايميتو، ومات سقراط وبقيت روحه تؤرق معدميه. وهذه المحاكمة دليل على أن شخصية سقراط شخصية تاريخية حقا، كان لها أثر واضح على تاريخ البشرية، وليس فقط شخصية وهمية وظفها أفلاطون في فلسفته كما يدعي البعض، بحجة أن سقراط لم يترك أثرا يدل على وجوده الحقيقي، ونحن نقول أن سبب عدم لجوء سقراط للكتابة هو مدى إيمان سقراط بروحية المعرفة، التي هي في نظره خاصة بالنفس فقط، والمعرفة سلوك إنساني وجب أن يسلكه المرء في حياته، فالمعرفة عند سقراط هي تجربة شخصية ولا يمكن التعبير عنها بالكتابة، وأيضا لا يمكن أسرها في النصوص المكتوبة، فالمكتوب هو الثابت والثابت في عهد سقراط هو الميت، والمعرفة عند سقراط هي في صلة مستمرة بالواقع ومعبرة عنه، والواقع هو الأخر في حركة مستمرة ومتغيرة بتغير أفراده، الأمر الذي جعل المعرفة عند سقراط تأخذ أحوال الإنسان، وبالتالي تأخذ بأحوال الواقع المعاش، فالمعرفة فضيلة التي بحث عنها سقراط بين أوساط الناس، حاثا أبناء أثينا على التحلي بها، والجهل رضيلة، الذي كان في نظره سبب اقتتال أبناء اليونان فيما بينهم، والذي أيضا جعلهم يعيشون الحروب والعبودية، إذن فهو يوما ما كان يتنفس ويجادل ويحاور ويقاتل ويحزن ويسعد وأخيرا أعدم.

أفلاطون والكتابة:

كتب أفلاطون معلقا على كتاب ديونيسيوس الثاني، الذي كان بعنوان فلسفة أفلاطون، وهو إبن ديونسيوس الطاغي، الذي أمر على بيعه في سوق العبيد في أجينا بليبيا، في الوقت كانت أثينا في عداء مستمر مع إسبرطة، الأمر الذي جعل إصدار قرار قتل كل أثيني يلقى عليه القبض فيها، وهذا نتيجة العلاقة الطيبة التي كانت تربط أجينا باسبرطة، ولولا تدخل انيكريس من أهالي قورينا، الذي إشتراه وحرره من قيوده، وتشاء الصدف أن هذا الشخص، قد تجادل فيما سبق مع أفلاطون، حينما

إنتقد أفلاطون فلسفة اللذة التي ينتحلها. قائلا حول ذلك الكتاب «لا توجد خلاصة فلسفتي دونتها أنا، ولن توجد مثل هذه الخلاصة أبدا، لأن فلسفتي ليست شيئا يمكن وضعه في كلمات مثل سائر الدروس الموضوعة للتعليم، ولكن بالاتصال بالشيء ذاته اتصالا مباشـرا ومعايشـته، يشـرق نور في الروح فجأة كما لو أنه منبعث عن شعلة، نار تقفز فوق فجوة، وبعد ذلك تجد شعلة النار هذه غذاءها بها».، ويمضي أفلاطون قائلا «ولو كان بالإمكان كتابة خلاصة لفلسفتي لكنت أنا هو الرجل الذي يفعـل ذلـك، وهـل بإمكانـي أن أنفـق حياتـي في العمل خيرا من كتابة ما عسـى أن يكون خدمة لبني الإنسانية تهدي جميع طبيعتهم إلى النور».

كان أفلاطون يخشى، أن يكون التأثير الوحيد لخلاصة فلسفته على الكثير ممن يطلعون عليها، هو أن تملأ نفوسهم باحتقار الآخرين، أو تملأ صدورهم بالغرور الباطل، وكأنهم قد تعلموا شيئا عظيما هائل الجسامة، وكان يساور أفلاطون نفس الخوف من إثارة الكبرياء والغرور الروحي، وكل ما بقي في استطاعة أفلاطون أن يدونه بالكتابة هو أن يروي أحاديث سـقراط ومحاوراته وأطرافا من سـيرته، وأن يكشف عن الأخطاء وعن الطرق الخاطئة في التفكير وأن يعيش الغرور والكبرياء الفارغة، التي كانت قد غدت شائعة في أيامه، فالحقيقة نفسها عند أفلاطون ليست شيئا يمكن صياغته بعبارات تكتب وتدون، والفلسفة، أي حب الحكمة عند أفلاطون تعني طريق الحياة الصاعد إلى الحياة الأصلية، وقد علق أفلاطون على جميع الكتب التي تحاول تقديم فلسفته، على أنها ستفشل في ذلك، لأنه كان يعتقد أن فلسفته تستعصي على تلخيصها بالكتابة، لأنها بكل بساطة تجربة ذاتية.

أفلاطون وميتافيزيقا القانون

ميتافيزيقا القانون أو ميتافيزيقا السياسة في فلسفة أفلاطون، فلسفة تعبر عن الثنائيات والتقابلات، لأن العالم الأفلاطوني ليس عالما واحدا، عالم يظهر في انقسام عميق يتجدد دائما في صور وأشكال بالغة التنوع. فأفلاطون لا يرى العالم واحد بل يراه عالمين،عالم الفكر والحقيقة كتصورات، نتأمله بعيون النفس في المجال المتعالي للأفكار، المجال الواقع خارج المكان والزمان، نتأمله في الشيء بذاته، الحقيقة الحقة المطلقة للوجود الثابت ويقابل هذا العالم المتعالي عالم الأشياء المظهرية الواقعة في المكان والزمان، التي نراها بعيون الجسد، وهو عالم الظواهر الخادعة والصيرورة المتحركة.

في صميم هذا التقابل بالذات تكمن الثنائية الأخلاقية للعالمين، ثنائية الخير والشر والتقابل بين عالم المعقولات وعالم المحسوسات، الذي يظهر في التعارض أخلاقي قيمي ذو أبعاد معرفية،فالخير معرفة والشر جهل، وعليه تظهر لنا فلسفة أفلاطون فلسفة تؤرخ لديالكتيك الخير والشر الذي يعكس ديالكتيك المعرفة والجهل بين العالم العلوي عالم الخير الأسمى والمعرفة المطلقة والعالم السفلي عالم الشر والجهل، بين صعود النفس وهبوطها الذي يهيمن على فلسفته المفاهيمية والسياسية، كل على سواء.

هذه الثنائية نجدها بارزة في الخطاب السياسي عند أفلاطون، يقابل فيها بين العدل الذي هو الخير المطلق بالظلم والذي هو الشر المطلق، وهذا يعني أن المسألة الأساسية في كل سياسة ممكنة هي مسألة العدل الذي يضم كل شيء، ويعتبر في محاورة جورجياس Gorgias أن الإعتدال والعدل شرطان للسعادة.

في الجمهورية يبين لنا أفلاطون أن العدل أوفر من الظلم، وعليه ينصبب كل إهتمامه على إيجاد ركيزة أخلاقية للفعل السياسي حتى وإن كان الأمر يتعلق بالسلطة المطلقة في الدولة، وهذا يعود بالدرجة الأولى إلى طبيعة مهمة الفيلسوف التي تتمثل في التدبير الراشد، وأن كل سلطة وجب أن تخول للفلسفة ولأصحابها، لماذا: لأن الفلسفة وحدها تتمتع بقدرة معرفة طبيعة العدل وبالتالي تسمح بإضفاء الشرعية

والهيمنة في الحقل السياسي، ومن هنا يمكن إعتبار أن أحسن أنظمة الحكم هو النظام الذي يخضع لسلطة العقل وأسوئها هو الذي يخضع للأهواء والغرائز.

إن كل فلسفة أفلاطون تفصح عن تمجيد السلطة المطلقة للإنسان العاقل. ففي الكتاب الرابع من القوانين يوضح لنا أفلاطون أن الشروط المثلى قد يجمع بها المستبد بين الإعتدال والحكمة فيقول «إن ذلك هو النظام الأمثل، لكنه لا يخفي أبدا مخاوفه الخاصة من إمكانية تحقق نظام كهذا، ويعلن أنه لا توجد طبيعة بشرية قادرة على ممارسة سلطة مطلقة دون الوقوع في الشطط والظلم»،إنه يتخوف من غلواء السلطة المطلقة عندما لا يرافقها شيء.- إستبداد عدل القوانين:

يتناول أفلاطون بالحوار في الجمهورية مسألة العدل تناولا مباشرا، قاصدا من هذا الحوار معرفة ماهية العدل وطبيعته وجوهره وإمكانية تحققه.

إذن لماذا جعل أفلاطون من العدل الموضوع الرئيسي في هذا الحوار؟: فلكي نحيط بهذه الإشكالية وجب أن نكشف عن طبيعة الحالة السياسية والفكرية التي وجد فيها أفلاطون.

إن النظر في نقد السفسطائيين الذي كان يرد البنية الإجتماعية برمتها إلى إتفاق بالناموس، وكانت التجارب المتزايدة في المجتمع الإغريقي تدور كلها حول إعتبار التغيرات الإجتماعية ممكنة جميعها. فلا يوجد عصر على حد تعبير إميل برييه لم تكن فيه اليتوبيا دارجة، فالكوميديا تخرج برلمان النساء والشيوعية تخرج متحد النساء، إلى أنه إنتفض بوجه خاص على العنف والظلم اللذين كانا سائدين في المدن الإغريقية، فقد كان يعتبر أن جميع الأنظمة بمثابة أنظمة ظالمة وقائمة على العنف، ولم يكن لرجل السياسة من غرض سوى المحافظة على السلطة بكل الوسائل الممكنة، وهو ما يجعلهم يسعون دوما أن يبقوا أقوياء. فهذا الطرح السياسي يقوم على القوة والعنف وهو ما كان يعلمه السفسطائيون لرجال الدولة المقبلين، وهو طرح سياسي غير أخلاقي في نظر أفلاطون، الذي كان يؤمن بضرورة حضور العدل في التناول السياسي وأن يسود المجتمع كله، وبالتالي كتب أفلاطون هذا الحوار لكي يرد به على السفسطائيين على مفهومهم للسياسة الذي يقوم على الاستبداد والظلم، المفهوم الذي يضع الظالم في ذروة السعادة، ويضع في ذروة التعاسة ذلك الذي يكون ضحية للظلم ولا يمكن الموافقة على ممارسته، إني أتكلم على الإستبداد الذي لا يستولي على أملاك الغير تفصيلا،

لكنه يغزوه مرة واحدة بالعنف، دون التفريق بين ما هو مقدس وما مدنس، عام أو خاص».

إن كاليكلوس في جورجياس ينتقد الشرائع التي تقول بالمساواة بين البشر بين الضعفاء والأقوياء، وفي نظره أنشأ الضعفاء الشرائع ليحموا أنفسهم من الأقوياء ولمنعهم من التغلب عليهم، وبذلك فإن الظلم الأعظم يكمن في إنتهاك القانون والرغبة في الإستعلاء على الأخرين، وهؤلاء يرون أن الأقوى ينبغي أن يظفر بسواه، وبالتالي تنعقد السلطة لمن يستطيع اكتسابها بالقوة، وهذه السلطة يجب أن تمارس في سبيل المصلحة الذاتية والمتعة الشخصية.

كان تراسيماك thrasymaque يعتبر في الكتاب الأول من الجمهورية أن كل حكم ينشىء الشرائع التي تخدمه، ويحدد العدل على أنه مصلحة الأقوى الذي يمكنه بفضل قوته فرض إرادته، فلا يتقبل قاعدة أخرى سوى قاعدة مصلحته الخاصة، وتقوم هذه المصلحة على البقاء في السلطة مع جعل الظلم القانون الأعلى للدولة.

يرى أفلاطون أن السفسطائيين حين رغبوا في الحط من قيمة القانون إنما حطوا من قيمة العدل ذاته، لأن القانون لم يكن سوى الإفصاح عن العدل، وإذا كان كاليكلوس في جورجياس يقابل بين القانون والطبيعة، فذلك لكي يتمكن من مقابلة العدل بمقتضى القانون، ومن تعيين العادل بمقتضى الطبيعة، وللرد على هجماتهم وجد أفلاطون نفسه مضطرا للدفاع عن العدل بذاته، المتعدد بمعزل عن القانون وعن صياغاته وتصلبه وتعميمه.

يقول ج ي روميلي «المقصود في الجمهورية هو الدفاع عن العدل بذاته الذي يمكن تعريفه كعادة ومعيار، لأن العدل بذاته لا يعرف تغيرات القانون، وهو أجدر بالتزام كلي »، وهناك سبب أخر قاد أفلاطون إلى القطع مع المدينة وشرائعها، هو موت سقراط الذي حكم عليه بتجرع السم إستنادا إلى قوانين الديمقراطية.

برأيه أن قوانين كهذه لا يمكنها بأي حال من الأحول أن تعبر عن العدل، وبالتالي كانت الطريقة الوحيدة للرد على هجمات السفسطائيين وللتنديد بتعاليمهم، الدفاع عن العدل بدلا من القانون والعدل بمعزل عنه، وبهذا التفريق بين العدل والقانون إستطاع أفلاطون أن يتجاوز القانون ليرقى إلى نسق أعلى.

وقد سبق له في جورجياس القول إن السعادة لا يمكن فصلها عن العدل،

لكن المقصود في الجمهورية توضيح طبيعة هذا العدل وشروط تحققه، فبرأيه أن القاعدة الأساسية هي أنه يجب على كل سلطة أن تمارس لصالح أولئك الذين يخضعون لها، وعليه فإن العدل بالنسبة إلى الحاكمين يتعين قيمة خير المحكومين وهذا ما يضفي الشرعية على السلطة.

إن الحكم هو واجب ومسؤولية، هدفه هو تحقيق العدل بين المحكومين، والقيام بهذا الواجب هو الذي يبرر السلطة التي يكون لها أساس أخلاقي محض.

وهذه الأهمية البالغة للعدل أيضا نجدها حاضرة في نص المأدبة، حيث يؤكد قيمة العدل بقوله «في كثير من الأحوال يكون الشكل الأهم والأجمل هو الشكل المتعلق بتدبير الدول والمنازل، التدبير الذي يحمل بكل تأكيد اسم الحكمة العملية والعدل، ويعلن في Alcibiade أن التصرف يكون بمقتضى العدل عندما يقوم كل إمرىء بما يختص به، لكن أفلاطون يبين لنا في الجمهورية بشكل خاص كيف يتحقق العدل في المدينة وفي الفرد، ولهذا يجب على المدينة أن تتكون من ثلاث طبقات الطبقة الدنيا التي ينحصر دورها في تلبية وتأمين الحاجات المادية للمجتمع والطبقة المحاربة التي يجب عليها الدفاع عن المدينة، والطبقة الثالثة هي الأولى من حيث القيمة وهي التي يجب عليها أن تقود المدينة، موازاة ذلك تنقسم نفس الفرد هي أيضا إلى ثلاثة أجزاء تتوافق تماما مع طبقات المدينة الثلاث. يحدد أفلاطون لكل جزء من النفس ولكل طبقة إجتماعية مهمة واضحة جدا، هكذا يتحقق العدل في المدينة عندما تؤدي كل طبقة المهمة المنوطة بها والمتناسبة مع إستعداداتها الطبيعية، وفي هذا بالذات مكمن العدل. في المقابل يكمن الظلم في الخلط بين الطبقات الثلاث أو في الإنتقال من طبقة إلى أخرى، لأن ذلك يشكل الضرر الأكبر والجرم الأعظم بحق المدينة وبالتالي فإن الظلم هو التراتب الذي يلحق الطبقات بعضها ببعض خلافا للنسق الطبيعي، هو قيادة الدولة من جهة الطبقة المخلوقة للطاعة.

كذلك فإن العدل في الكائن البشري مكمنه في إضطلاع كل جزء بمهمته الخاصة به تحت إمرة العقل. والظلم هو التنافر بين أجزاء النفس الثلاثة، والتدخل العلي لجزء منها في أعمال الأجزاء الأخرى أو تمرد بعضها على الكل.

إن ما شغل بال أفلاطون بوجه خاص، هو الحفاظ على الوحدة والإيلاف والنظام في المدينة وفي الكائن البشري، وهذا غير ممكن إلا إذا أتم كل فرد

عملـه الخـاص، العمـل الخليـق بـه، وهكـذا يظهر العدل كأنـه التقيد التام بمصلحة الدولـة. ولكـي يتحقـق لابـد للعقل من أن يسـود سيادة مطلقـة على المدينة وعليه يمنـح أفلاطـون سـلطة إلهيـة للعقـل ويجعله العامل الوحيد للتوحيـد والتماثل بين طبقات المجتمع وبين ملكات الفرد أيضا.

وعندما يقود العقل فقط يستمر بقوة ويصان التوازن والنظام والوحدة، وبالتالي الفلاسفة وحدهم ينبغي عليهم أن يمارسوا السلطة المطلقة في المدينة، وهذا هو الشـرط الجوهـري للحفـاظ علـى وحـدة المدينـة كما هو الضمـان الوحيد لتحقيق السـعادة «يجب على الملوك أن يصبحوا فلاسـفة أو فلاسـفة ملوكا «– يقول إميل بربيه – إن أفلاطون لم يفتكر بإختيار الطرف الأول من هذين الخيارين، لم يتمكن من الإفتكار بابن دنيس السرقوسي الذي علق الآمال عليه لاحقا، والذي كان وقتئذ فتـى صغيـرا كمـا أنـه لـم يفتكـر بصديقه ديون الذي لـم يكن قد طالب بالتاج بعد، وفـي المقابـل يبقـى إمـكان إيصال الفلاسـفة إلى المرتبـة الأولى في الدولة ممكنا، ويفاخر أفلاطون منخدعا بكون الجمهور الجاهل، إذا حمي من الغزاة سوف يتعلق بالفلاسفة منذ أن يتعرف إليهم.

يشـدد أفلاطون في الجمهورية على ضرورة التكوين السياسـي والعلمي لهذه النخبة عبر التربية الطويلة والقاسـية، الطبقة الحاكمة في الدولة، ونحن نعلم مدى الأهمية التي يعلقها على مسألة التربية التي ترمي أساسا إلى تعليم الفضيلة للإنسان، وإلهامـه الرغبـة القويـة فـي أن يكـون مواطنا كاملا، وفن القيـادة والإنقياد بمقتضى العدالة.

لكن تربية رجال الدولة بوجه خاص هي التي تحضى عنده بأكبر الإهتمام، وعليه لابد من تزويدهم بالتربية التي تجعل أنفسهم أشرف المشاعر وأرفعها، والتي تكفل لهم الترقي الضروري إلى طبقة حاكمة. وهكذا يفترض برجال الدولة أن يسيطروا على رغباتهم النافلة، وأن يلجموا كل إفراط وكل شـطط، وذلك بانقيادهم بسـلطان العقل، يضاف إلى ذلك أن رجل الدولة أو رجال الدولة هؤلاء ينبغي عليهم التحلي بأجمل الصفات الأخلاقية والعقلية، وذلك بالسـعي لتخطي أنفسـهم نحو الأحسـن. لابد للفيلسوف الملك الأفلاطوني من حيازة علم صحيح يجب أن يكون ميتافيزيقيا، ولهذا عليه أن يعرف جواهر الأشياء وليست كثرة الأشياء الظاهرة فقط.

فعلمه يساعده على إكتناه عالـم الأفكار وإدراك الخير، لأن عالـم الأفكار وحده

الذي هو عالم الخير يساهم في وجود الواقع، بينما عالم الأشياء المقابل له عالم الصيرورة، هو بالضرورة عالم اللاوجود، ليس لعالم الصيرورة تجربة الواقع المدرك بالحواس، عالم الناس والوقائع، وليس له وجود حقيقي ويتعارض مع الفكر بوصفه عالم الخير. ففي نظر أفلاطون ينبغي للخير فقط أن يوجد وبالتالي إنه وحده الوجود «إن أولوية ما يجب أن يوجد على ما هو موجود يعبر عن أولوية القيمة على الواقع».

والوجود الحقيقي الفعلي في نظر أفلاطون، متميز ضرورة عن الوجود الظاهر الذي لا يملك سوى مظهرية الوجود المحض. والعلم الحق هو الذي يؤدي إلى الحقيقة، إلى الخير. وخلافا للرأي الذي يقف عند الأغراض الملموسة والمتبدلة، فإن المعرفة الحقيقية تسعى لبلوغ الجوهر والثبات، الشيء بذاته، المتماهي دائما مع ذاته.

يتبين لنا إذن أن نظرية أفلاطون السياسية تعتمد على فلسفة حقيقية هي نظرية الأفكار، وأن هذه الفلسفة تشكل ركيزة السياسة الأفلاطونية بالذات، وعنده أن العلم الحق هو علم أنطولوجي يبحث عن العلة الحقيقية - المبدأ الأول - وحده الكثرة، الفكر بذاته، العدل بذاته، وإننا لندرك أن نظرية الفيلسوف الحاكم تتناسب تناسبا تاما مع فلسفة أفلاطون العامة حتى أنه يمكننا القول إنها تعبيرها في السياسة، لأنه في نظر أفلاطون لا شيء فوق العلم ولا ينبغي لأحد أن يكون فوق الإنسان الذي يملكه.

فالعالم وحده قادر على تدبير المدينة وتحقيق السعادة، لأنه حائز على العلم الحقيقي ويعرف النموذج الذي هو روح العدل والجمال والإعتدال، وبتوجيه نظره إلى النموذج يحاول أن يقلده وأن يحققه على أتم وجه ممكن في عالم البشر.

إن النموذج الإلهي المتسامي لا يمكن بلوغه إلا بتطهير يستلزم مدة طويلة، هكذا لا تقبل السياسة عند أفلاطون الإنفصال عن الميتافيزيقا التي هي العلم الحق والتي تشكل معرفتها الشرط الضروري لحسن إيالة المدينة، ومعنى هذا أن الفلاسفة قادرون وحدهم على الحكم لأنهم هم وحدهم الخليقون بحيازة هذا العلم الذي يستلزم تربية عقلية طبيعية وخلقية على السواء، وهذه التربية العقلية تزود الشخص الذي تابعها بمعرفة الخير، إنها تقوده إلى معرفة العدل بذاته، أي جوهر العدل عينه، وتساعده على فهم العدل بوصفه هذه الفضيلة التي تجعل الناس المدن يشاركون

في فكرة الخير.

إذن لا توجد معرفة حقة وشاملة للعدل دون معرفة الخير، وبما أن فكرة الخير هي أسـمى بين المعارف، وهي الفكرة التي ينبغي الإسـتناد إليها للحكم على كل شيء ونسبة القيمة الخاصة بها حقا.

فـإن الخيـر أرفـع مـن العـدل ذاتـه، ولا يمكن لمعرفـة هذا العدل أن تتم دون معرفـة الخيـر عينـه، الخيـر الذي يتوقف العدل عليه ويتوجه بمقتضاه، وبالتالي فإن معرفة الخير لازمة للحاكم المقبل. لكن ما هي طبيعة هذا الخير؟ وكيف السـبيل إلى بلوغه؟.

فـي الواقـع لـم يكـن متيسـرا لأفلاطـون أن يحـدد لنا ما هـو الخير، إنه يقارنه بالشمس وماهية الشمس بالنسبة إلى المحسوسات كماهية الخير إلى المعقولات، وكما أن الشمس ضرورية حتى ترى العيون وحتى تكون الأشياء مرئية، فإن الخير ينشر الحقيقة على المعقولات وتمنح للذات القدرة على معرفتها، إنها علة العلم والحقيقة مثلما هي علة الوجود والجوهر.

وبالتالي ليس الخير جوهرا قط بل يتجاوزه جلالا واقتدارا. أما معرفته فتجري مـن خـلال سلسـلة العلـوم التـي أنتجها الجدل dialectique – وهو أشـرف العلوم جميعا والقادر وحده على مساعدتنا لبلوغ الخير.

ومن الضروري أن يمتلك الحكام المقبلون ناصية الفلسفة يكون أساسها فكرة الخير لتنظيم المدينة وفقا لروح العدل، والحال ينبغي للفلسـفة أن توجه السياسة فتقدم لها النموذج الكامل للمحاكاة، وهكذا ينخفض كل العلم السياسي إلى معرفة فكرة الخير وتطبيق مبادئ الخير وأحكامه.

ويسـتتبع أفلاطون السياسـة اسـتتباعا تاما للميتافيزيقا. ومن ثم يسـتطيع المرئ بمعرفتـه الخيـر تجـاوز عالـم الصيـرورة وأهوائـه ومظالمـه ليرتفـع إلـى مسـتوى الحقيقة.

ولقد تمكن أفلاطون بفكرة الخير هذه أن يوفق بين التلازم والتعالي، المرئي والامرئي، الطبيعـي ومـا بعـد الطبيعـة، على أن فكرة الخيـر تقع على تخوم العالم المعقول.

هكذا نصل إلى الإستنتاج التالي، وهو أن الفيلسوف قادر وحده على معرفة الخير، وبالتالي قادر على حسـن تدبير المدينة، بيد أنه لا يجوز له تناسي الدور

الهام الذي عينه أفلاطون للتربية.

فالتربية تساعدنا على بلوغ الخير، لكن لا يجوز كذلك أن نتناسى أن العالمين غير قادرين كلاهما في نظره على بلوغ الخير لأن ثمة فرقا طبيعيا بين الناس وليس فرقا في الدرجات فحسب. ويرى أفلاطون أن الناس ولدوا ليطيعوا، وأن آخرين ولدوا ليأمروا، ويمكننا التساؤل في هذه الحالة عن دور التربية، لأن الناس محددون سابقا كأسياد أو عبيد.

ليس للتربية قيمة في نظر أفلاطون إلا بالنسبة للاستعدادات، فهي ليست عنده سوى الإنتقال من القوة إلى الفعل، ولا يستطيع أحدا أن يصبح فيلسوفا إذ لم يكن فيلسوفا بالقوة، وبالتالي ليست التربية سوى تحقيق للقدرات. فالجمهور مثلا لن يكون قادرا على الحكم، لأنه غير قادر على حيازة هذا العلم الحقيقي الذي لابد منه للحكم، ويرى أفلاطون أن التعليم ليس كيفا ولا يخاطب أيا كان فلكل طبيعته، ولكل وظيفته، وهذه العبارات تشكل إدانة قاطعة للمساواة العددية بين الناس.

إن أفلاطون يرفض المساواة الطبيعية بين الناس،لأن المساواة الحقيقية تكمن في معاملة الناس معاملة متفاوتة حسب مآثرهم وقدراتهم، وهذه المساواة في جوهرها هي توزيع نسبي يأخذ بالحسبان قيمة كل فرد، وهي بنظره التعبير عن العدل بالذات، إننا نجد هذا الرفض للمساواة بين البشر لدى فلاسفة الإغريق كافة حتى أن السفسطائيين يرفضون إعتبار الناس متساوين، فبنظرهم كما في نظر أفلاطون يجب أن يكون النصر للأقوى، والمقصود بالأقوى هو الأقوى من الناحية العقلية عند أفلاطون والأشد سلطانا بنظر السفسطائيين.

يرى أفلاطون أن الأقوى هو الفيلسوف الذي يستطيع بعمله وحبه للحقيقة أن يقود المدينة نحو السعادة من خلال إقتيادها نحو العدل.

إن الفيلسوف الملك هو الوحيد القادر على أن يكفل للدولة الإنتقال من الفوضى إلى النظام ومن العنف إلى العقل، وهو الوحيد القادر على خفض كثرة الأشياء إلى الوحدة وذلك بفضل إكتشافه لمبدأ عقلاني سامى.

إن أفلاطون حين وحد في الجمهورية بين العدل وعلم الخير وضع القوانين جانبا، لأن القوانين بنظره ما هي إلا إنعكاس بتقليده؟- الفيلسوف الملك لا يحتاج إلى القوانين لأنه يملك علم الخير، ولأن القانون يختفي أمام معرفة الخير الجدلية.

إن أفلاطون يتمسك في الجمهورية تمسكا شديدا بمثل العلم المحض ويستخلص منه دون صعوبة إنه لا داعي حينئذ للتشريع تقريبا.

إن ما هو جوهري عنده، هو حسن التربية وحسن تكوين المواطنين. فالتربية وحدها تكفي لتأهيل المواطنين الصالحين، وإذا كان أفلاطون في كتاب القوانين يلجأ إلى القوانين لأنه لم يعد له ذات الثقة بالعقل كما هو الحال في الجمهورية.

ففي الجمهورية ترتبط مسألة العدل إرتباطا مباشرا بمسألة الخير. يقول ه- كلسن «إن الصلة بين الخير والعدل تتحدد هنا بقدر ما يقال إن العدل غير مجد أي غير قابل للتطبيق، إلا إنطلاقا من الخير، الأمر الذي يعني أن فكرة العدل لا تستمد مضمونها إلا من فكرة الخير».

هذا الخير يوجد في صميم العدل وهذا هو سبب الذي جعل أفلاطون يوحد بينهما بشكل مألوف. فإذا فصلت هتان الفكرتان عن بعضهما، لا يعود الجدل سوى تقنية تساعد على تحقيق الخير، وبقدر ما توجب الإحاطة بذلك ميدانا يكون العدل حينئذ هو الدولة التي يعمل جهازها القسري بوصفه تعويضا نسبيا عن الأفعال، «إن الدولة هي التي يتوجب عليها أن تكفل إنتصار الخير على الشر في هذه الدنيا». وبما أن الخير مقولة محض إجتماعية، فإن الإنسان لا يستطيع التصرف بمقتضى الخير إلا في الدولة ولا يظهر الخير للإنسان إلا كجهاز من أجهزة الدولة.

لهذا السبب تشكل مسألة الخير صميم الجمهورية وهو حوار حول العدل، إن ذروة هذا العمل حول الدولة هي نظرية الأفكار، حيث تظهر فكرة الخير كأرفع فكرة، وهذا ما يفسر لماذا إستلزم أفلاطون الخير كشرط أول لا يستطيع رجل الدولة من دونه التصرف بمقتضى العدل، وبدون هذه المعرفة ربما يمتنع أيضا الكلام على نظام الدولة وفقا للعدل وعلى دستور حسن أو دولة مثالية. في نظر أفلاطون يقوم في نهاية المطاف على معرفة الجواهر وحدها أي على معرفة محضة، وبالتالي ستغدو الدولة المثلى هي السيطرة المطلقة للعقل المحض فيه تتجسد وتتجلى حقيقة العقل logos الذي ينشئ في المدينة، وهي كثرة هذه الوحدة التي بفضلها سيكون من الممكن توفير حياة إنسانية كريمة للجميع ولكل فرد.

هكذا يكمن كل تفكير أفلاطون السياسي في إدخال الوحدة في الكثرة وفرض النظام والعدل هناك حيث تسود الفوضى والعنف.

إن أفلاطون يخصص في الدولة المثالية بشكل خاص للصداقة، فيرى أن الأنانية كانت سبب الفصل والبغضاء بين البشر، ولمعالجة هذه الأنانية وضع نظريته الخاصة بشيوعية النساء والبنين والأموال مشيرا إلى المصاعب التي ستواجهها هذه النظرية، لكن ذلك في نظره هو الحل الصالح الوحيد الذي يكفل للمدينة الوحدة والإنسجام، وتلك هي الطريقة الوحيدة لكي يعمل الجميع في سبيل المصلحة العامة وليس في سبيل المصلحة الخاصة، ويدعي أفلاطون أنه بهذا النظام يلغي الأنانية ويمنع الإنقسامات ويحقق العدل، مضحيا بالأفراد في سبيل الدولة.

لكن النقد الشديد حول هذه النظرية قد إنصب كله على فكرة الشيوعية، خاصة نقد أرسطو لها، حيث إعتبرها متعارضة مع الطبيعة البشرية، كذلك رأى هيجل في الشيوعية على أنها إساءة فادحة للحرية الإنسانية. ففكرة الدولة الأفلاطونية تتضمن ظلما بحق الشخص الإنساني، إذ تجعله عاجزا عن الملكية الخاصة بواسطة تدبير عام، ويضيف هيجل إن تمثيل الإخاء بين البشر، الإخاء الفاضل أو الودي، وحتى الإكراهي يمكنه أن يعرض بسهولة على ذهنية تجهل طبيعة الحرية والفكر والحق، ولا تدركها في أناتها المحدودة.

ويرى هيجل أيضا أنه لا يمكن وجود إنسان دون ملكية خاصة لأنه لا يستطيع أن يعيش بدونها.

يوضح لنا هـ كلسن، أن الشيوعية لا تقدم حلا للقضايا الحاسمة وبالأخص للمسائل الإجتماعية والسياسية، إن جماعية الممتلكات والنساء والبنين هذا التدبير الذي لا يطال سوى فئة صغيرة من السكان، طبقة المحاربين والفلاسفة لا دلالة له إلا من وجهة التنظيم، إنه إجراء يرمي إلى تربية القادة واصطفائهم، لكنه لا علاقة له إطلاقا بالشيوعية الإقتصادية أو السياسية، ويضيف كلسن أما حياة الشعب التي تشكل الجزء الأساسي من الدولة والتي تتبع للطبقتين المسيطرتين فإننا لا نجد معايير وأعرافا لتحديدها.

إن الحكومة مؤلفة من الفلاسفة الذين يعرفون الخير بفضل ثقافتهم العقلية، والذين ستكون لهم لهذا السبب إرادة تحقيقها.

لكن كيف التوفيق في ذات المنظومة بين التطلع إلى الخلاص الفردي وإدعاء الحكم كسيد مطلق وبطريقة إستبدادية؟.

يرى كلسن أن خلاص الإنسان المصطفى المتمتع بالفضل والكامن في رؤية

الخير يصبح سرا للقائد، وبذلك يغدو خلاصا لكل الآخرين أيضا الذين هم تحت إمرته. إنهم لا يستطعون إشباع قائدهم على طريقة الخلاص المؤدي إلى رؤية الخير وهم لذلك مستبعدون كليا من الحكم، ولن يستطيعوا إنقاذ أنفسهم ما لم ينقادوا إنقيادا مطلقا لسلطان القائد الذي يعرف الخير بمفرده والذي ينشد الخير التالي.

فالفيلسوف الحاكم هو الوحيد المدرك لطبيعة الخير الإلهي وحيازة هذا السر يجعل منه مخلوقا خارقا لا شيء مشتركا بينه وبين الشعب.

فلا يبقى بالنسبة للشعب المكون جمهورا من الأفراد الخواص من حقوق سياسية سوى الخضوع خضوعا أعمى لسلطان دولته التي لا تبغي إلا خيره، فالفرد الخاص غير موجود في منظومة أفلاطون حيث يكون العام وحده هو الخالد...

صورة الدولة المثلى.....

إن أفلاطون المعادي للديمقراطية المؤيدة للإستبدادية المفرطة، يعتبر الحكومة ممثلة للألوهة، وهي بالتالي تملك الحق في تدبير الإنسان، وذلك فقط لخيره ولتحقيق العدل،إذن فالدولة الأفلاطونية دولة مستبدة، لكنه إستبداد حسن في نظر أفلاطون، ينزع إلى وضع كل شيء في خدمة الدولة حتى الدين والعلم، الأمر الذي يؤدي إلى إلغاء كل حرية فكرية وإقامة نوع من الديكتاتورية التي لا تخضع للإرادة وحسب، بل تخضع أيضا للرأي وللمعتقد الإنساني، وعليه فإن ما هو نافع للدولة يتطابق ضرورة مع ما هو حق وعدل.

هذه هي الدولة المثلى التي يرسمها أفلاطون في الجمهورية، إنها دولة قوية، كلية يحكمها فيلسوف هو مستبد حقيقي، لأنه ذو سلطة غير محدودة، يعرف كل شيء ويتوقع كل شيء ولا يكن لدولته سوى الخير، ولرعيته سوى السعادة، رغم أن أفلاطون لا يجهل المصاعب التي تواجهه في تحقيق دولة كهذه.

فبنظره لا يمكن تحقيق مدينة مثلى في علم الصيرورة،لأن المدينة المثلى ليست إلا نموذجا خارج التاريخ، إنها ليست طوبى بل هي جوهر، إنها الفردوس وهي المثال الذي ينبغي تقليده والذي يتوجب بمقتضاه الحكم على الأنظمة وعلى درجة كمالها، وهذا ما سعى إليه أفلاطون ذاته حين قارن بين الأنظمة وحكم عليها بمقتضى إقترابها وإبتعادها عن النظام المثال، هكذا تظهر حسب الرتبة القيمية في تقويم البشر، التيموقراطية، ثم الأوليغارشية ونقيضها الديمقراطية، وأخيرا أسوأها

جميعا الإستبداد، وهو رابع وآخر مرحلة من فساد المدينة.

كتب dies - في تقديمه للجمهورية متكلما عن أفلاطون، «إنه إنطلاقا من البناء حيث تتحقق العدالة الكاملة، يبين لنا بأية سلسلة منطقية من السقطات يتم قيام عهد الظلم الشامل المستبد». وأفلاطون يهتم بالإستبداد أكثر من إهتمامه بالأنظمة الثلاثة الأخرى وقد خصص لهذا النظام مكانة مماثلة لما خص به الأنظمة الثلاثة الأخرى مجتمعة، والمستبد من جهة أخرى، مدروس دراسة خاصة وذلك فقط لمقارنته بالفيلسوف الملك.

إن الإستبداد الذي يدينه أفلاطون يولد من الديمقراطية مثلما تولد الديمقراطية من الأوليغارشية والأوليغارشية من التيمقراطية، ويجري ذلك كله وفقا لجبرية صارمة ولمسار داخلي محض.

وبإستناده إلى مبدأ العلة الذي طوره في le phèdon وmenon - ونعني به المبدأ القائل من الأضداد تولد الأضداد، يقول أفلاطون هنا إن الغلو في الحرية يؤدي إلى الغلو في العبودية. والأمر هو إن كل غلو يؤدي عامة إلى رد فعل عنيف سواء في الطبيعة أو في الأجسام وبالأخص في الحكومات.

وهكذا لا يمكن للغلو في الحرية إلا أن يؤدي إلى غلو في العبودية لدى الفرد وفي الدولة، فمن الحرية للأشد غلوا تولد إذن العبودية الأكمل والأثقل.

لكن كيف يتحقق هذا الإنتقال من الحرية إلى العبودية الأتم، وبأية أوالية mecanisme؟، هذا ما أراد أفلاطون وصفه في الكتاب السابع من الجمهورية بنظره أن صراع الطبقات هو أساس هذا الإنقلاب، ففي ظل الديمقراطية يزداد الصراع بين الأغنياء والفقراء ويطالب هؤلاء بالقيادة، وحين يظهر المستبد كقائد وتمنح له كل السلطات عندئذ يبدأ الإستبداد.

وهذا المستبد لكي يحمي نفسه من هجمات الأغنياء يطلب خرسا من الشعب فيعطى له ذلك بسهولة نظرا للثقة العمياء التي يوليها الشعب لزعيمه.

منذ ذلك الحين يتحول هذا الزعيم الشعبي مستبدا حقيقيا، هنا لا يعتمد أفلاطون على بناء عقلي محض فقط، بل يستعين بالتاريخ الإغريقي، وأمامه وتحت ناظريه مثال بيسيسترات في أثينا، وهذا يعني أن أفلاطون تأثر بطغاة الإغريق......

ذهل أفلاطون من تجدد الفكر الإستبدادي الذي ظهر في القرن الرابع قبل الميلاد والذي نقل الأنانية والفردية إلى المفاهيم السياسية، فكانت السلطة معتبرة

كوسيلة لإرواء الأهواء كافة للوصول إلى كل المتع المادية. ففي السياسة تعتبر القاعدة الوحيدة هي المصلحة الشخصية، والهدف الوحيد هو النجاح.

والمثال بالنسبة إلى الإنسان هو أن يعيش وفقا لمتعته الطيبة، يقول غلوتز«glotz»في هذا الصدد: «إن الأخلاقية على المنوال النيتشوي تؤدي إلى سياسة من طراز الميكيافلي، فالدولة تستوعبها شخصيات حازمة وطبائع قوية تسلح الطموح بالحيلة والعنف».

وبالتالي تشكل الفردية جوهر الإستبداد بالذات، نعني الظلم الأعظم في السياسة وخلافا لمفهوم السلطة هذا يفكر أفلاطون أنه ينبغي على الدولة مثلما ينبغي على الكائن البشري، أن تبذل جهودا لبلوغ العدل والاعتدال اللذين هما شرطان أساسيان لكل حياة سعيدة، وهذا المثل السياسي دفعه لمهاجمة الإستبداد بطريقة قاسية، مبينا أنه لا يتوافق مع حياة عادلة ومعقولة.

إن المستبد يستولي على السلطة بالقوة ويمارسها بالعنف، وعندما يصل إلى السلطة يسعى أولا للتخلص من أخطر خصومه، لهذا يكثر من الوعود في الأوساط الخاصة والعامة، ويبدأ بتقسيم الأراضي مما يجعله شعبيا ومحبوبا.

وبعدما يتخلص الطاغية من أعدائه في الخارج، بالتفاهم مع البعض وبالقضاء على البعض الآخر، يشن حروبا جديدة لكي يظل الشعب بحاجة دائمة إلى قائد وهذه الحروب هي أيضا وسيلة لإفقار المواطنين.

فيجد هؤلاء أنفسهم مضطرين لدفع ضرائب جديدة، الأمر الذي حتم على زيادة عملهم اليومي، فلا يبقى لديهم الوقت للتآمر عليه. يضاف إلى ذلك أن الحرب تسمح للمستبد بالتخلص من الناس ذوي الطابع المستقل جدا، الرافضين الإنصياع لهيمنته، فيقدمهم لقمة سائغة للعدو. إذن للمستبد مصلحة في إستمرار الحرب دون إنقطاع.

لكن هذا الأمر يؤدي إلى إستياء المواطنين وينشئ معارضة له، حتى في صفوف أولئك الذين رفعوه إلى السلطة، إن هذه المعارضة تعرض السلطة للخطر، الأمر الذي يقوده إلى القضاء عليها بكل الوسائل. ومن جهة ثانية، تستلزم سياسة المستبد ملاحقة جميع أولئك الذين يمتازون بالشجاعة وكبر النفس والحكمة والثروة، لأنهم يشكلون جميعهم خطرا على سلطانه.

وكما جعله سلوكه متجاسر على المواطنين، صار بحاجة إلى عدد أكبر

مـن الحـرس المكـون مـن الغربـاء والعبيد، الأمر الذي يضطره لتحرير رقاب العبيد باستمرار. وهكذا يغدو محاطا بجماعات مستعبدة ومخادعة تتقاضى أجورها لكي تمدحه، لكن هذا يتطلب نفقات طائلة فيلجأ المستبد إلى الخزائن السرية، وينتهي به المطاف إلى العيش على حساب الشعب الذي يدرك بعد فوات الأوان أنه وضع فـي أسـوأ العبوديـات. فانتقـل مـن أقصـى الحرية والفوضى إلى أقصـى العبوديات وأشدها مرارة.

بعدما بين أفلاطون كيف يتم الإنتقال من الديمقراطية إلى الإسـتبداد، يصف لنا الإنســان المسـتبد واصفا طباعه وحياته وآلامه، يصف المسـتبد ككائن حيواني تنشغل نفسه بالملذات التي لا تشبع، وبوجه خاص يتحكم الطاغية بإيروس cros نفسه فيجعل الملذات عنيفة ومؤلمة، تاركا نفسه وسط الفوضى والإضطرابات. إن نفس المسـتبد نفس تهزها أشـد الأهواء وهي تماما نقيض الروح الخالدة النازعة نحو الألوهية والعقل.

ويفسـر هـذا التعـارض الجوهـري عنـد أفلاطون بالصراع بيـن العقل والغريزة والرغبة عند كل فرد للهيمنة على البشـر، خصوصا الغريزة في شـكلها الجنسـي لا تشـبع وبوجه خاص يتحكم طاغية وصفها أفلاطون كمصدر لتعسـات لا تحصى، تعسات للدولة وللخاصة، فبنظره البحث عن الخير والعدل هو المبرر الوحيد لسيطرة الإنسان، والمسوغ الشرعي الوحيد لما يسميه politia-paidera – السياسة.

لهذا ينبغي على النفس أن تخضع لحكم العقل الذي يسـتطيع وحده إدخال النظـام واللإنسـجام مـن خـلال مراقبته الأجزاء الأخـرى، وإخضاعها لهيمنته. لكن الغرائز المنفلتة من عقالها تسعى لكي تتحرر راكضة وراء إشباعها بكل الوسائل.

هكذا يصبح المستبد عبدا لرغباته المنفلتة من عقالها، التي تبعده عن الحكمة والعقل، لأن الأجزاء الأكثر رعبا في نفسه هو الذي يهيمن ويستخدم الجزء النبيل. عندئذ يغدو المستبد سجين رغباته الدنيئة، لا يعرف حرية ولا صداقة فيصبح أتعس العالمين، وتغدو المدينة التي يحكمها مدينة شقية بدورها.

نرى إذن في الدولة الإستبدادية مقابل الدولة الملكية، أن الناس الأقل موهبة وإقتدارا هم الذين يملكون السـلطة، وذلك ليس في سـبيل الخير المشـترك، وإنما لإشباع طموحهم الشخصي. إن الدولة الإستبدادية تلغي الطبقات الإجتماعية التي تشكل جوهر الدولة الملكية وشرط كل عدل بالذات. فالإستبداد يقيم عدلا تماما

مـن النـاس وكل النـاس سواسـية فـي ذلك، فهم كلهـم عبيد، والعلاقة الوحيدة بين الحاكم والمحكومين في الدولة هي علاقة الملكية.

إذن التعارض الجذري بين الدولة الإستبدادية والدولة الملكية، بين المستبد والملك الفيلسوف مثلما هو بين العدل والظلم، ويقودنا أفلاطون إلى هذه الملاحظة وهي أن الدولة الإستبدادية تمثل الدرجة الأخيرة من الظلم، وهي بذلك تتعارض تعارضا مطلقا مع الدولة الملكية التي يسودها العدل الكامل.

إن تحليـل الظلـم الـذي يشـكل جوهـر النظـام الإسـتبدادي، بالذات قد شـغل أفلاطـون،وإن حضـور الظلـم الفاضـح فـي المدينـة الأثينية كان موضوعـا لتأملاته، فقد سـعى لتفسـير أسـباب سيطرة العنف وكيف يسـتطيع الناس معالجة هذا الوضع فالجمهوريـة تقـول «بـأن عندمـا يصبـح ملـكا عليه مـن الآن فصاعدا أن يتخذ مكان الآلهة المنسحبة. إن العنف الذي يتبدى خاصة في المعالم التاريخية للظلم هو الأخر الذي تعلن الفلسفة والعقلية الفاعلة قوتها إنطلاقا منه وتحددان نشاطهما أيضا».

لا ينبغـي للإنسـان أن يتخـوف عندمـا يكـون مصيره ومصيـر الدولة متروكين للفيلسوف، لأن متعته هي في معرفة الحق وتحقيق الخير، في حين أن لذة المستبد هـي فـي إشـباع غرائـزه، ولا تكـون متعته فعليـة ولا خالصة، إنما هي ظل متعة.أما الفيلسـوف الملـك فتخضـع نفسـه بكليتهـا للعقـل، ويترتـب على ذلـك أن كلا من أجزائها موجود في الكل وذلك في نطاق حدودها وبذلك يتحقق العدل الكامل.

ويتمتـع كل مـن أجـزاء النفـس هـذه بملـذات خاصة بهـا، أي بأنقى الملذات وأصحها أما عند المستبد فالأمر بخلاف ذلك، إذن أن الجزأين الأخيرين هما اللذان يأمران فينجم عن ذلك لذة غريبة، وفاسدة تبعده عن العقل والقانون والنظام.

ويـرى أفلاطـون أن أبعـد الملـذات عـن اللـذة الحقيقيـة هـي ملذات العشـق والإستبداد وبالتالي فهي أسوأ الملذات. والحال فإن المستبد عندما يتجاوز الملذات الهجينة يبتعد عن العقل والقانون وهو المثل الأعلى للجريمة والشـقاء، إنه يمثل العنف وعدم الكفاية، وهذا يتعارض مع الفيلسوف الملك، الذي يمتاز بحبه الشديد للحق والعدل.

لكن أفلاطون لا يستبعد تماما اللجوء إلى العنف، بل بخلاف ذلك يوصي به عندما يتعلق الأمر بأناس لا ينفع معهم الإقناع. ومبرر هذا اللجوء للعنف وشرعيته يكمنـان فـي غايتـه وهـي تحقيق العدل والسـعادة في المدينة، هكذا يحق للحكومة

الشروع في تطهير المدينة من عناصرها السيئة، ولكن هذا التطهير هو تماما نقيض ما يفعله المستبد، فهذا يضعف الدولة حين يقضى على جميع المواطنين الصالحين، وذلك لتأييد ملكه والحفاظ عليه.

لأن السلطة بنظره هي الغاية المثلى، ولهذا لا بد من الدفاع عنها بكل الوسائل. فالمستبد يبحث عن السلطة لإشباع رغبته في الهيمنة، في حين أن الفيلسوف يمارسها في سبيل الخير المشترك.

هكذا تمثل سلطة الفيلسوف الملك كل سمات الشرعية الحقيقية، المعرفة والكفاءة اللتان تكفلان وحدهما النظام الأشد إنطباقا مع العدل في المدينة، ولتحقيق هذا العدل لا بد من معرفة العدل بذاته نعني جوهر العدل وعالم الأفكار الذي هو عالم الخير.

لكن المستبد هو الأبعد عن العلم الحقيقي ولا يستطيع تخطي كثرة الحسيات، فعالمه هو عالم الdoxa الذي يتوقف عن الرأي العام ولا يستطيع المضي قدما، إنه لا يستطيع أبدا بلوغ الحقيقة، لأن لذاته القصوى هي إشباع رغباته الجسدية العابرة.

وما له دلالته الشديدة هو مدى ترابط سياسة أفلاطون بغيبياته وأخلاقه، فالسياسة عنده لا يمكن تصورها بدون الميتافيزيقا والأخلاق، وبالتالي فإن السياسي الحق هو العارف، وهذه المعرفة هي المعرفة الأنطولوجية. والعلم الحق هو علم الوجود الثابت جوهرا والمتماهي مع ذاته أبدا.

أما الصيرورة بنظر أفلاطون فهي عدو الوجود، ويشكل تطور الأنظمة السياسية إنحطاطا من الوجهة الأخلاقية، فننتقل من النظام الأتم إلى النظام الإستبدادي الأسوأ من كل الأنظمة، ويكون ذلك بمسار داخلي محض.

إن كل الأنظمة القائمة هي أنظمة ناقصة، لكن في نظره هناك درجات في النقص ودرجات في الظلم، إن الإستبداد وهو آخر هذه الأنظمة، يشكل الشكل الأقصى والأعمق للظلم «ففي سلم خمس سمات، الملكية، التيمقراطية، الأوليغارشية والديموقراطية والإستبدادية، لا تردد في القول أن السعادة تنهج نهجا إنحطاطيا».

لم يتمسك أفلاطون بتصنيف الأنظمة السياسية بالنسبة إلى الفضيلة والسعادة فقط، ففي السياسة نراه يلجأ إلى تصنيفات أخرى تبدل من آرائه وأحكامه السياسية خصوصا فيما يتعلق بالإستبداد.

الوعي التاريخي في عصر النشوء

لقد ولع الإنسان منذ القدم بمعرفة ما حدث في الماضي، والتساؤل عما حدث، ولماذا حدث بالشكل أو الكيفية التي حدث بها، وذلك منذ ظهور تدوين التاريخ لدى اليونان، الذي يمثل بداية للوعي التاريخي الجاد،ثم تزايد الإهتمام به عبر الزمن، لغايات متعددة، منها استخلاص العبر مما حدث مما يفيد في تجنب حدوث ما يراد بتوفير أسبابه. وقد تطور الموضوع التاريخي مع الزمن بزيادة مادته بفعل التراكم الزمني واتساع مجاله من حديث عن حرب أو ملك إلى سرد ما كانت عليه الحياة في زمن ما بكل جوانبها، كما تطور كيفا بتقدم تقنية جمع معلوماته وتنويع مصادره، وصولا لمعرفة ما حدث مما ساعد على تفسيره أكثر صحة، وهذا ما طمح إليه مؤرخو الإغريق طموحا علميا، كاشفين عن حقيقته وطبيعة موضوعه، حيث اعتبروه علما مستقلا عن الفلسفة وهذا ما أثار عدة أسئلة حول بداية التأسيس الفعلي لهذا العلم والكيفية التي حدثت بها.

لقد حذا شغف الإغريق بالبحث عن مثل معرفي أعلى، لا يخضع للتغيير على أي وجه كان، وهذا ما جعلهم لا يهتمون بالتاريخ على نحو معهود كما حدث بعد انقضاء عهدهم، باستثناء بعض المحاولات الكبرى التي حدثت بفعل مساهمات بعض مؤرخيها مع هيرودوت HERODOTE (حوالي 484-430ق م) وثيوكيديتس THUCYDIDES (حوالي 460-400ق م)، وهذا راجع إلى ما أسهمت به حياة اليونان من تغيرات سريعة على جميع المستويات، وبعدما أدركوا أن دوام الاستقرار مستحيل سلموا بضرورة هذا التغيير في الشؤون الإنسانية[1]. ولكن بعدما سلموا بأهمية هذا التغيير تساءلوا عن سلسلة التغيرات التي لا بد أن تكون قد حدثت بالفعل أسفرت عن وجود هذه الأوضاع القائمة، وهذه هي جملة تفسيراتهم التاريخية لطابع الحياة[2]. ورغم كل هذا كانت تعاليم التاريخ في هذه

(1) ر.ج. كولنجود: فكرة التاريخ (ج1)، ترجمة محمد بكر خليل، لجنة التأليف والترجمة والنشر 1961 ص 63.

(2) المرجع نفسه ص 64.

الحقبة قد إكتنفها الغموض وهذا ما أكده أرسطو(384-322ق م ARISTOTE)، وهو أن الشعر أقرب إلى العلم منه إلى التاريخ، لأن التاريخ في نظره مجموعة حقائق تجريبية لا أكثر ولا أقل، في حين أن الشعر ينتهي من هذه الحقائق إلى قضية كلية[1]. فالشعر في نظر أرسطو هو الجوهر الصافي الذي تمخضت عنه تعاليم التاريخ، وهو أيضا تقدير الإغريق لطبيعة التاريخ وقيمته، فكان من العسير عليهم اعتباره علما، لأنه في نظرهم لا يتوافق مع تقديرهم العام للدراسة الفلسفية فكان لزاما عليهم أن ينظروا إلى التاريخ على أنه ليس علما من العلوم، وإنما هو مجرد مجموعة من المدركات الحسية، لأنهم لم يستطيعوا أن يفرقوا بين الوثائق التاريخية وبين عرض الوقائع المادية، وهذا ما جعل جل الدراسات التاريخية عندهم تتميز بطابع اجتماعي وإنساني، معتبرين التاريخ مجموعة من القصص والحكايات، إنه تاريخ ما قام به الإنسان من جهود وإنجازات، وما أصاب من نجاح وإخفاق.

فالتاريخ يصبو إلى إثبات أن الشخصية الإنسانية هي السبب في الأحداث التاريخية كلها، سواء قصد بها الفرد أو الجماعة، في حين أن الفكرة الفلسفية التي تكمن وراءها حرية الإرادة الإنسانية حرية مطلقة في اختيار أهدافها، ومعنى هذا أن كل ما يحدث في التاريخ ما هو إلا نتيجة مباشرة للإرادة الإنسانية وأن الإنسان مسؤول عنها[2]. فإذا كانت الناحية الإنسانية في نظر «كولينجوود collingwood» هي موطن القوة في كتابة التاريخ الإغريقي، فإن نظرية الجوهر تكون نقطة الضعف فيه، إذ أن كتابة التاريخ عندهم استندت على نظريات ميتافيزيقية، يعتبر الجوهر القسم الرئيسي فيها، كون أن الكثير من الميتافيزيقيين الإغريق اعتقدوا أنه لا يوجد شيء مادي في أشكاله المتعددة مثل «أفلاطون» الذي رأى أن الجواهر مثالية، أما «أرسطو» فقد انتهى إلى أن الجوهر الحقيقي الوحيد هو العقل[3]. وذلك بحجة أن الميتافيزيقا في نظرية الجوهر تنطوي على نظرية المعرفة، وهذا الجوهر لا يمكن تفسيره، ولا يمكن أن يكون حدثا من أحداث التاريخ،لأن هذا الأخير يعرض أحداثا زائفة فقط، ولا يمكن للجوهر الذي يتعرض لهذه الأحداث أن يكون موضوعا يعالجه التاريخ.

---

(1) أرسطو طاليس: فن الشعر، ترجمة عبد الرحمان بدوي، دار الثقافة مصر ص 26.

(2) كولنجوود: المرجع السابق ص 93.

(3) المرجع نفسه، ص 95.

على الرغم من ما قيل عن التاريخ اليوناني، إلا أن هناك من يرى أن التاريخ أعظم إبداع خلقه اليونان، فما هي حقيقة ذلك؟ وهل كانت اليونان أمة تعتني بدراسة التاريخ؟.

يتفق جل المؤرخين على أن هوميروس HOMEROS (9 ق م) أول من وعى أهمية التاريخ في الفكر اليوناني، من خلال رصده في ملحمة الإلياذة للأحداث الأخيرة لحرب طروادة، تلك الحرب التي نشبت حول مدينة أليونALYON نحو سنة (1200-1100ق م) التي استمرت عشرين سنة[1]، من ثمة بدأ الفكر التاريخي عند اليونان وقت أن تشكلت الأصول الأولى لأشعار هوميروس، وهذا دليل على أنه قد أدرك أهمية التاريخ ومنفعته، ومع ذلك لا يعد في نظر النقاد مؤرخا أو فيلسوف تاريخ، بل كان في المقام الأول شاعرا ينطق ككل الشعراء الذين لهم موهبة قدسية تأتيهم من لدن الآلهة على حد تعبير أفلاطون[2]. وفي هذا الشأن يقول أرنولد توينبي: «لقد بدأ الفكر التاريخي القديم عند الإغريق، وقت أن تشكلت الأصول الأولى لشعر هوميروس»[3].

إذا كان ذلك هو شأن التاريخ عند هوميروس، فإن الأمر اختلف في كتابات هيرودوت، حيث أصبح التاريخ علما يحاول المؤرخ فيه الكشف عن طبيعة الحدث وأسبابه بطريقة استقرائية.

فكرة التاريخ عند هيرودوتHèrodote:

تعود البداية الفعلية لاهتمام اليونانيين المباشرة بالتاريخ العلمي، إلى كتابات هيرودوت على حد تعبير «E. N. CARR»، الذي اعتبره عملية تفاعلية أو حوار بين الأحداث التاريخية الحاضرة، وبين الأحداث أو الوقائع التي حدثت في الماضي[4]. فإذا كان ذلك كذلك، فإن هيرودوت يعد بحق أول من حقق الشروط العلمية

(1) مصطفى النشار: من التاريخ إلى فلسفة التاريخ، قراءة في الفكر التاري عند اليونان، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998 ص 31.

(2) أفلاطون: أيون أو عن الإلياذة، ترجمة محمد صقر خفاجة وسهير قلماوي، مكتبة النهضة المصرية 1956 ص 40.

(3) أرنولد التوينبي: الفكر التاريخي عند الإغريق من هومر إلى عصر هراكليس، ترجمة لمعى المعطي، مكتبة الأنجلو المصرية 1966 ص 13.

(4) E. N. Caar: what is history, penguin new york 1980 p 303.

في تأريخه، فقد استخدم لفظ Historia اليوناني الذي يعني البحث أو الاستقصاء للدلالة على هذا العلم، ومن ثمة فهو يعد بحق أبا للتاريخ، كما أجمع على ذلك معظم العلماء والمؤرخين، فهيرودوت حدد هدفه من التاريخ قائلا: «أنه يأمل أن يحقق من تأريخه هدفين، أولهما حفظ ذاكرة الماضي بتسجيل الإنجازات سواء التي قام بها اليونان أو التي قامت بها الأمم الآسيوية الشرقية»[1]. ومثل ذلك أنه أرخ للحروب اليونانية الفارسية، محاولا الوصول إلى معرفة أسباب الصراع العنيف بين اليونان والفرس، وهذا ما قاده إلى التأريخ لنشأة الإمبراطورية الفارسية وغزو الفرس لمصر، وقاده ذلك أيضا إلى السفر إلى مصر ليصف عادات أهلها، فالتاريخ في نظر هيرودوت، دراسة اجتماعية تتميز عن دراسة الأساطير والهدف منه هو وصف أعمال الرجال، فالتاريخ عنده يبرز الجانب العقلي للنشاط الإنساني، أي أن التاريخ يكشف عن أعمال الإنسان، إذ أن هيرودوت لم يقف عند مجرد التفكير في الأحداث، وإنما أخضع دراسة هذه الأحداث للتقدير الإنساني بالبحث فيها بوصفها أحداثا إنسانية لها ما يبررها في تفكير الإنسان[2]. فليس أدل على علمية هيرودوت محاولته الوصول إلى المصادر الأصلية لبعض القصص والروايات التاريخية، التي سمع بها في بلاد اليونان، بذله جهدا من أجل الوصول إلى أصل الحاكم «هرقل HERCULE »، والتحري عن الفرق بين هرقل قبل الحكم أمازيس (أحمس) بسبعة عشر ألف عام، وبين هرقل اليوناني، وللوصول إلى الحقيقة اضطر إلى السفر إلى صور في فينيقيا ثم إلى ثاسوس، لأنه علم أن بهما معابد لعبادة هرقل[3].

إن الوعي التاريخي عند هيرودوت، بلغ حدا ارتبط فيه التاريخ بالجغرافيا ودراسة الأجناس البشرية من ناحية، كما ارتبط إيمانه بنوع من الفلسفة الإنسانية من ناحية أخرى، فمن الناحية الأولى لم يكن التاريخ عنده مجرد أحداث تروى ثم يتحرى المؤرخ عن مدى صحتها، بالبحث عن مصادرها ووثائقها، إنما كان عادة ما يدعم روايته للحدث التاريخي بالوصف الجغرافي، سواء للأرض التي يقع عليها الحدث، أو للبشر الذين صنعوا هذه الأحداث، وهذا ما يؤكده «جورج

(1) هيرودوت: هيرودوت في مصر، نقله عن اليونانية وهيب كامل، دار المعارف، القاهرة، 1964 ص 54.

(2) كولنجوود: المرجع السابق ص 59.

(3) مصطفى النشار: المرجع السابق ص 38.

سارتون» حينما وصف كتاب هيرودوت قائلا «إنه ليس أول مصنف في التاريخ فحسب، بل هو أيضا أول مصنف في الجغرافيا البشرية»[1].

ومن ناحية أخرى، فقد كتب هيرودوت مصنفه التاريخي، متأثرا بنشأته الأيونية حيث كتبه بلهجة أيونية واضحة[2]. كما تأثر فيه بالفلسفة العلمية الطبيعية، التي كانت قد بدأت في الظهور في مالطية، وبعض المدن الأيونية الأخرى قبل مولده بحوالي قرن من الزمان، ولعل هذه النزعة العلمية التي اكتسبها من تأثره بفلاسفة أيونيا، هي التي أثمرت أيضا عقليته البعيدة عن التعصب للجنس اليوناني، كما قادته إلى موضوعية التأريخ، تلك الموضوعية التي جعلته يؤكد باستمرار على أصوله اليونانية.

هذه الموضوعية التاريخية تكاملت عند هيرودوت مع فلسفته التاريخية، التي استندت على إيمانه بالتغير الذي يبدو في عرضه التاريخي للأحداث، إذ تجلت قدرة هيرودوت التاريخية في أمرين هامين يتميز بهما، عن سابقيه من الشرقيين أو عن اليونانيين على حد سواء، أولهما أنه ينتقل في تأريخه من الوصف إلى التعليل والبحث عن سبب الحدث التاريخي، وثانيهما أنه لم يجعل التاريخ مقصورا على رواية الأحداث السياسية الكبرى التي يقودها الحكّام، ولا شك أن هذه الطريقة في التأريخ إنما تكشف عن الحس الحضاري للمؤرخ، كما توضح أنه يدرك أن التاريخ هو تاريخ الشعوب وإنجازاتها في مختلف المجالات، وليس فقط تاريخ إنجازات الزعماء السياسيين[3].

إن عظمة هيرودوت تبرز في كتاباته التاريخية حيث كان ذا نزعة خاصة قياسا على تلك الإتجاهات الفكرية التي تتعارض مع التاريخ، على النحو الذي ذكرناه آنفا، لأنها استندت إلى نظرية تقول بأن الحقائق الثابتة التي لا يشوبها التغيير، هي وحدها الخليقة بالمعرفة ومعنى ذلك أن فكرة قيام علم التاريخ فكرة مستبعدة، لأنها تهدف في الأصل إلى معرفة الظواهر التي يدركها التغيير، وهي الظواهر التي لا يمكن معرفة حقيقتها، فما يزيد قيمة التاريخ عند هيرودوت هو في الأصل أنه

(1) جورج سارتون: تاريخ العلم، ترجمة لفيف من العلماء/ ج2، دار المعارف، القاهرة، ط3 1987 ص 164.

(2) المرجع نفسه ص 161.

(3) مصطفى النشار: المرجع السابق ص 41.

اعتمد في تأريخه على أقوال طائفة من شهود العيان، كانوا على اتصال بالمؤرخ، وكذلك اعتمد على مهارته كباحث علمي يستند إلى قدرته على مناقشة الوقائع التي يسردها هذا الشاهد أو ذاك عن الماضي، بالإضافة إلى إتباعه منهجا علميا، يظهر في معرفة أحداث الزمان والمكان التي اتسعت لها الذاكرة"[1].

هذه الخصائص العلمية التي اتسم بها التاريخ عند هيرودوت، تعكس حتما مدى نضج علم التاريخ عنده، وهو ما أكمله ثيوكيديدس في بحوثه فيما بعد.

فكرة التاريخ عند ثيو كيد يدس THUCYDIDES:

لقد كان ثيوكيديدتس (460-395 ق م) متأثرا بروح هيرودوت التاريخية، رغم بعض الإختلافات المنهجية بينهما، فهذا الأخير كان لا يعتمد على الوثائق التاريخية مقارنة مع هيرودوت[2]. فهو يرى أن البحث التاريخي الصحيح يقوم على المصادر التاريخية وهذا ما قام به عند تأريخه «للحرب البلوبونيزية، التي دارت رحاها بين مدينتي أثينا وإسبرطة بين عامي 431 -454 ق م، امتدت لتشمل كل المدن اليونانية»[3]، وقد اختار أن يؤرخ لهذه الحرب لأنه إعتبرها أعظم الحروب وأكثرها استحقاقا للكتابة عنها من كل الحروب السابقة، محددا الحدث التاريخي الذي سيؤرخ له، كما حدد الأسباب التي دعته إلى تسجيل وقائعه، أما أسلوبه فكان أكثر علمية وموضوعية من أسلوب سلفه هيرودوت. فكتب تأريخه بصورة أشبه ما تكون بكتابات «الأبيقراطية الطبية»[4]. وهذا ما جعل كتابه «تاريخ الحرب البلوبونيزية» يخلو من أي تمجيد للآلهة أو المعجزات والأمنيات، أو ما شابه ذلك مستبعدا روايات الأحداث، كما عنى بتحقيق الأحداث التي رواها تحقيقا علميا فكان أكثر تركيزا في تأريخه.

أما المصادر التي استند إليها ثيوكيديدس في تأريخه فكانت، أولا معايشته الخاصة للأحداث التي عاصرها، وثانيا المعلومات التي استمدها من الرواة، وثالثا بعض الوثائق التي حصل عليها، مثل نصوص معاهدة «أنيكياس» ونصوص الحلف

---

(1) كولنجوود: المرجع السابق ص 70

(2) المرجع نفسه ص 59.

(3) هوميروس: الإلياذة، ترجمة عنبرة سلام الخالدي، دار العلم للملايين، ط2، 1977، لبنان ص9.

(4) جورج سارتون: المرجع السابق ص 164.

بين الأثينيين وحلفائهم، ورابعا الشواهد الأثرية كالتي اعتمدها في بحثه عن أصل اليونانيين لدرجة دعت البعض أن يسميه أبا لعلم الآثار[1]. من هنا يظهر لنا أن وعي ثيوكيديدس بهذه المسائل المنهجية، التي استند إليها واستخدمها في تأريخه صارت أكثر وضوحا، وهو ما يعبر عنه في تأريخه لبعض الخطب التي ألقيت قبل الحرب وخلالها، أما فيما يخص تسجيل الأحداث الفعلية في الحرب فيقول «إنني لم أكتف بتصوري الخاص لرواية الأحداث بما أسمعه من روايات يرويها الأخرون من شهود العيان، بل كنت أعمل بأكبر قدر ممكن من الدقة، ولم تكن الحقيقة تنكشف بسهولة، فكل حدث كان يروى بروايات متعددة، تختلف باختلاف قدرتهم على التذكر»[2]. وهذا ما يظهر بكل وضوح في تأريخه لحروب البلوبونيز بين أثينا وإسبرطة فلم تعد الأسباب الإنسانية مصدرها الفرد البطل وإنما مصدرها مجتمعات كبيرة، هذه الخطوة العلمية في التأريخ جعلت تاريخ ثيوكيديدس أكثر علمية، وهذا ما يدعمه رأي «أسوالد شبنجلر oswald SPiNGLER (1880–1936 م)» حينما قال «لنأخذ ثيوكيديدس كمثل على الأدب التاريخي الكلاسيكي وتكمن براعته في مقدرته الكلاسيكية الأصيلة القادرة على جعل حوادث الحاضر تنبض بالحياة وتوضيح نفسها بنفسها، كما تتبدى نظريته الرائعة في مفهومها لعمل رجل الدولة»[3].

كان ثيوكيديدس يعلم أنه يقدم لقرائه تأريخا جافا خاليا من المتعة والتسلية، التي ربما كانوا يجدونها في الكتابات التاريخية الأخرى، لكنه كان يؤمن بأنه كتب عمله هذا ليبقى خالدا فالتاريخ في نظره لا يكتب للتسلية أو لمجرد الحكي والسرد، وإنما يكتب لتنتفع به كل الأجيال الآتية، ومن ثم فإن على المؤرخ أن ينقل لهم حقيقة الأحداث التي وقعت بكل دقة وأمانة[4]. وهذا ما زاد في إيمانه بأن القدرات العقلية للرجال من صانعي الأحداث تتفاوت باختلاف الغايات التي يسعون إلى تحقيقها وباختلاف الوسائل التي يستخدمونها في الوصول إلى تلك الغايات.

---

(1) المرجع نفسه ص 177.

(2) Thucydides: history of pelopnession war frons bated by rexwarner penoin books london 1985 p 47.

(3) أسوالد شبينجلر: تدهور الحضارة الغربية، ترجمة أحمد شيباني ج1 منشورات دار مكتبة الحياة بيروت ص 51.

(4) مصطفى النشار: المرجع السابق ص 46.

إن النظرية التاريخية اليونانية قد تطورت في شبه أسطوري، كما تجلى في أشعار هوميروس وإن كان قد حاول أنسنة التاريخ والنظر إلى الماضي، على أنه مليء بالعبر والمبادىء التي يمكن الإستفادة منها في الحاضر، وهو ما دفع بالدراسة التاريخية إلى الإنتقال من الطابع الأسطوري والإنساني إلى الطابع العلمي على يد كل من هيرودوت وثيوكيديدس، ولو طبقنا الخواص الأربعة التي حددها كولنجوود (1889-1943 م) للتاريخ ألا وهي:

أولا: أن يكون دراسة علمية تختلف عن كتابة الأساطير، وثانيا أن يكون دراسة موضوعها أعمال الإنسان سواء وقعت في الماضي أو في الحاضر، وثالثا أن يخضع المؤرخ في دراسته للعقل، وأخيرا أن يكون دراسة تكشف عن حقيقة الإنسان الذي صنعها[1]. على إنتاج كل من هيرودوت وثييوكيديدس لوجدناها في مجملها موجودة لديهما، وإن كان كولينجوود يرى أن ما تحقق منها لدى هيرودوت، هو فقط ثلاثة خواص وهي الأولى والثانية والرابعة، بينما تحققت كلها عند ثيوكيديدس، فإنه يرى أن هيرودوت قد صرح بأن البحث التاريخي يقوم على مصادر تاريخية، ولا شك أن إنتاجهما التاريخي بما امتاز به من وضوح وإتقان بلغ حد الكمال على حد تعبير كولينجوود، كان السبب في بعث فكرة جديدة عن القرن الخامس (ق م) في عقول الأجيال[2]. كما كان السبب في تنامي الوعي التاريخي لدى اليونانيين، وقد تنامى أيضا اهتمامهم بالنظر إلى الماضي والاستمتاع بتأمل أحداثه كشيء ثمين في ذاته، إن هذا الوعي التاريخي قد جعل من التاريخ لونا من ألوان الأدب الإنساني في بلاد اليونان، فقد استمر التاريخ بنوعيه الأصلي والنظري كما صاغهما هيجل فيما بعد[3]. لدى العديد من المؤرخين بدءا من إكسونوفان (426-356 Xènophane ق م) الذي إهتم بالتأريخ للحياة الإجتماعية والفكرية لليونان.

من خلال ما عرضناه حول التاريخ اليوناني، نستخلص أهم الفروقات بين تاريخية هيرودوت وثيوكيديدس على النحو التالي:

---

(1) كولنجوود: المرجع السابق، ص 58.

(2) المرجع نفسه ص 80

(3) هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ، العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1974 ص10.

فما يتعلق بالاتجاه العلمي لكل منهما، يتميز أسلوب هيرودوت بالسهولة وقلة الحجج حيث أنه إهتم في تأريخه بالحوادث التاريخية نفسها، في حين انصب اهتمام ثيوكيديدس في الأصل على القوانين والعلل التي تنظم هذه الحوادث في صورة لا يأتي عليها التغيير، وبالإضافة إلى مساهمات هيرودوت وثيوكيديدس، نجد أن فكرة التاريخ بمفهومها العلمي قد خطت خطوة كبرى مع مؤرخي الرومان خاصة مع بوليبيوس.

الفكر التاريخي عند الرومان:

فكرة التاريخ عند بوليبيوس POLYPIOS:

يرى أسوالد شبنجلر أن بوليبيوس(201-120ق م) ينحدر من أصول هيلنية، في قوله «لقد قدم بوليبيوس، من ميجا لوبوليس في أعماق أركيا هو الوحيد بين العبقريات الثلاث للهيلنية الذي كان هيلنيا قحا»[1]. فكان من الرهائن اليونانيين الذين عاشوا واقع انهار فيه اليونان سياسيا بينما الرومان في فترة صعود، وكان منشغلا بطريقة سقوط دولة اليونان وصعود روما وكيف تتفادى هي الأخرى السقوط، مقتبسا من الفكر اليوناني فكرة دائرية الزمان ومن أفلاطون أفكاره حول الدولة، التي تخضع لهذا الزمان الدائري من حكم الفلاسفة إلى حكم رجال الطغيان، ليستخلص في النهاية نظرياته الشهيرة حول دورات التاريخ[2]. معتقدا أن التاريخ الروماني عبارة عن خط متصل وثورات عن الماضي، كونه أنتج أفكار جديدة حول التاريخ أهمها، فكرة التاريخ العالمي والقومي، التي موضوعها توحيد العالم وإخضاعه لسلطة الجماعة مثلما يراه بوليبيوس، فالتاريخ الروماني يؤمن بأن الروح القومية الحقيقية هي جوهر الذي لا يتغير[3]. وعلى هذه المعطيات أرجع بوليبيوس طبيعة التاريخ إلى أحداث متسلسلة، كل حدث يعد علة لحدث تالي له، ومثال ذلك عندما رأى أن حرب أنتيخوسANTIOCHOS قد نشأت عن حرب فيليبPhilippe،وحرب فيليب من حرب هانيبالHannibal وحرب هانيبال من حرب

(1) أسوالد شبينجلر: المرجع السابق ص 14.
(2) أحمد محمود بدر: تفسير التاريخ من الفترة الكلاسيكية إلى الفترة المعاصرة، م عالم الفكر، العدد4 المجلد 29 أفريل 2001 الكويت ص9.
(3) كولجوود: المرجع السابق ص 84.

صقلية[1].

تظهر عبقرية بوليبيوس التاريخية من خلال وضع نظرية دورات التاريخية، التي تبدأ بقيام الملك الذي يصل إليه الناس على مراحل، بدءا من الوحشية، حيث يتجمعون كقطيع يدفعهم الضعف إلى الخضوع لأقوامهم وأكثرهم قسوة فتكون النتيجة الاستبداد، وعندما تتوطد الروابط الإجتماعية من عائلية وغيرها، وتظهر تصورات الواجب والعدالة، يقوم أول شكل من أشكال التقدم وهو الملكية، حيث يقوم الملك في أول أمره بجمع القيم الخيرة فتصبح طاعة الناس مبنية على العقل، ثم يفسد هذا النظام ليحل محله الطغيان بعدما يتخيل خلفاؤهم أنهم متفوقون، فينغمسون في العنف الذي يثير غطرستهم، فيتحول النظام إلى الأرستقراطية[2].

أما الأرستقراطية فهي المرحلة الثانية التي تحدث عنها بوليبيوس أثناءها يطيع القادة من أطاحوا بالطاغية ويقوم هؤلاء باتخاذ مصلحة الجماعة، ويفسد هذا النظام بعد أجيال قليلة فيتحول الحكام إلى أولغارشية، حيث يعتبر الأرستقراطيون الحكم حقا لهم ليستغلونه بفجور وجشع مما يحول النظام إلى ديموقراطية، فهي آخر المراحل التي عرضها بوليبيوس في دوراته التاريخية، ليحكم فيها الحكام أولئك الذين حركتهم المصلحة العامة وقضوا على حكم الطغاة، فيقيمون حكم المساواة والحرية، لكن الأجيال التالية التي مر عليها زمن الأولغارشية لا تقدر قيم المساواة والحرية، فيفسد هذا النظام ليصبح الحكام لا مبدئيين ويعتمدون على الغوغاء، ويسيرون وراء كل من يعدهم بمنحهم المزيد، مما يؤدي إلى تفشي انتشار العنف، الذي يمهد لعودة الاستبداد من جديد ليعود الأمر إلى بداية الدائرة[3].

من هذا العرض النظري للدورة التاريخية يستخلص بوليبيوس إمكانية التجربة التاريخية، فقد حاد الزمان في نظره عن خط اليونان، بعدما كان في نظامهم التوازن بين الفئات الحاكمة الثلاث، الملكية تتمثل بالقناصل والأرستقراطية في مجلس الشيوخ والديموقراطية في المجالس الشعبية، ومع ذلك كان بوليبيوس غير واثق من مناعة روما اتجاه المصير المحتوم والعودة إلى بداية الدائرة.

وما يمكن أن نستشفه من فكرة التاريخ عند بوليبيوس، هو أنه بلا شك من

(1) مصطفى النشار: المرجع السابق ص 58.

(2) أحمد محمود بدر: المرجع السابق ص 09.

(3) المرجع نفسه ص 10.

المؤرخين القلائل، الذين شعروا منذ زمن بعيد بمقولة هيجل الشهيرة «أن العقل سيد العالم وأن التاريخ في حقيقته إنما يعد مسارا لتطور العقل»[1]. وأنه أدرك أن هذا العرض هو ما يميز الطريقة الفلسفية في البحث التاريخي، كما أدرك هيجل ذلك سواء بسواء، وهو يكشف بعقليته الفلسفية أن التعليل العقلي للأحداث هو جوهر التاريخ، فيما يرى أن فكرة البحث لدى اليونان لم تتوقف عن البحث التجريبي عن العلة الجزئية للحدث، إنما تعود إلى البحث عن العلة الرئيسية الكلية، وفي النهاية حاول بولبيوس في تأريخه أن يكشف عن العلل الجوهرية في التاريخ العالمي.

---

(1) هيجل: المصدر السابق ص 42.

فلاسفة الخوف

أسئلة كثيرة تتداعى للذهن، حول مصير الفلسفة بعد وفاة أرسطو طاليس، أو ما يسمى بالفلسفة الهلينيستية، وعن أسباب إنحدارها السريع وانحصارها في مسائل الهلع والخوف، الذي بدأ يتسرب إلى شوارع أثينا من كل صوب، فلسفة نكست واقع الإغريقيين المليئ بالأهازيج والنشوات، نشوات كثير منها ما نتجت عن ما وصلت إليه المعرفة، خاصة منها المعارف العقلية التي شكلت قشرة فوقية على العقل الإغريقي، فكان بذلك مشدودا إلى السماء أكثر من إنشداده إلى الأرض، وهو إنشداد الحضور- أنا الإغريقي- أنا أفلاطون العارفة التي لم تتجاهل معارفها الكاملة، جعلت منه رجلا فاضلا ومواطنا صالحا، يثير إعجاب ناس عصره، أفلاطون كان يعتقد أنه رسول بعث من عالم الكليات، ليذكّر أبناء جلدته عن عالمهم الأصلي الخالد، الذين نسوه يوما ما بفعل النسيان، أو بالأحرى بسبب إنغماسهم في الشر، هم الآن يعشون عذاب الفساد، وألام سراب الأشياء، فالعالم في نظر أفلاطون لا يمكن معرفته، لأنه مجرد صور وخيال حدثت باجتماع التصورات، معرفته مستحيلة، وكل ما نصل إليه فيه هو الظن فقط، إننا نعيش صور الحقيقة لا الحقيقة ذاتها، وعالمنا هذا هو أحد صورها الزائفة.

كان أفلاطون يظن أنه هو الوحيد الذي نزلت نفسه إلى أثينا، دون أن تتجاهل وظيفتها الفلسفية، الأمر الذي جعله يحتقر يوميات أثينا الغارقة في الجهل، الذي كان يراه هو سبب الرذائل التي تتخبط فيها.

وأما تلميذه أرسطو، فكانت عيناه مشدودتين إلى واقعه وإلى الأشياء التي تحيط به، ولا أحد من قراءه ينكر أن نعمة أثينا قد ظهرت في شخص أرسطو، رغم أنه لم يكن أثينيا،عرف عنه أنه أحب أفلاطون وأكاديميته وأحب الحقيقة، فهو القائل «أحب أفلاطون وأحب الحقيقة ولكني أفضل الحقيقة على أفلاطون»، وهذا ما جعل أرسطو ينسحب من أكاديمية أفلاطون، عندما تولى رئاستها رجل قليل المواهب يدعى سيرسيبوس، ابن أخ أفلاطون. أرسطو علّم الإسكندر، ثم عاد إلى أثينا سنة 355ق م ليأسس منتزه قرب معبد أبولو ليكيوس، الذي به سميت

مدرسته ليكيوم أي ليسيوم – ليسي-.

إمتلك هذا الرجل بشهادة كبار الفكر والفلسفة، معارف موسوعية جعلته يبدو وكأنه ليس من أبناء البشر، فقانون الغائية على سبيل المثال توصل إليه من بحوثه في علم الأحياء، مستنتجا أن لكل كائن غاية طبيعية يسعى إليها في وجوده، الأمر الذي جعل أفكاره العلمية والفلسفية تتحول عبر الأجيال اللاحقة إلى مسلمات راسخة الصحة، يدافع عنها معتنقوها مثلما يدافعون عن معتقداتهم الدينية، إلى درجة الموت، خاصة بعد إكتشافه علم المنطق، الذي رأه يعصم العقل من الوقوع في الزلل والخطأ، ظن فيه أرسطو أنه آلة العلوم كلها ومحركها، والذي زاد نظام معارفه صلابة واتساقا، بالإضافة إلى علم الخطابة والبلاغة والأخلاق والسياسة والطبيعة وما وراء الطبيعة (ما بعد الطبيعة).

في نظرنا، أن ما وصل إليه أفلاطون وأرسطو في المعرفة عموما، وفي الفلسفة على الخصوص، من تقدم لا مثيل له في تاريخ المعرفة، حينما جعلا من الفلسفة علما شموليا كونيا، بعد أن ربط بين فروع المعرفة كلها، برابط منطقي يستحيل تمزيقه وتفكيكه، هو السبب الذي جعل الفلسفة، تنتقل من ما هو معاش يومي إلى ما هو مفارق للواقع، في شكل نسق محكم الأجزاء، اختزلت الماضي والمستقبل في الحاضر، نسق غلق أبواب الفكر والتأمل، بمعنى أن كل ما يمكن التفكير فيه أصبح مفكرا فيه ولا حاجة لإجهاد العقل في ذلك.

إن نسقية أفلاطون وأرسطو،هي التي كانت وراء إنحطاط الفلسفة بعدهما، لأنهما لم يتركا حقولا للعقل لكي يعمل فيها وينتج، ليرميا بثقلهما على مستقبل العقل والفلسفة، ثقل أحدث إنتكاسة كبرى على مستقبل الفلسفة،ثقل جعل منهما يهيمنا على الفلسفة إلى غاية ظهور الثورة العلمية الكبرى، التي عرفت كيف تحدث شقوق في فلسفتهما،بعدما كشفت عن أخطائهما خاصة ما تعلق بالعلوم التجريبية، كمركزية الأرض وغيرها.

توقفت مسيرة أرسطو بعد وفاة الإكسندر، وكان هذا الأخير قد طلب من المدن اليونانية، أن تمنحه شعائر الآلهة بدوافع سياسية محضة، هذا الطلب ولد إستياء عميق في نفوس اليونانيين، وخصوصا وأنه طلب منهم أيضا إعادة المنفيين إلى بلادهم من أجل خلق الإستقرار في اليونان، رغم هذا الإعتراض إلا أنها أقرت بألوهيته، وفي هذه الفترة شعر أرسطو بتهديد يتربصه، وهو تقديمه للمحاكمة بتهمة

الكفر وعدم التقوى، فهرب إلى أنثاكليس حيث توفي سنة 322 ق م.

كان أرسطو بحق قد مثّل آخر حلقات الفلسفة، التي تعبر عن الحضور والقوة والعزة، فلسفة تمكنت من ربط أوصال الوجود، سواء المعطى الحسي المؤول عقليا وأشكلت أشياء الوجود، وفق طبقات المنطق حتى صار الوجود ممنطقا، إذن الوجود لم يكن يوما ما فوضى وعماء، وإنما كان منذ الأزل منظما ومرتبا ولا زال كذلك، لا تسبق أجزاؤه بعضها البعض، ولو كان ذلك لا حدث الفساد وزال الوجود بأزله، إنها عبقرية لامعة في تاريخ المعرفة لم يترك فراغا من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة، لم يكن في ذلك أفلاطونيا كما لم يكن سوفسطائيا وإنما كان أرسطيا.

ولكن ما الذي حدث للفلسفة بعد رحيل أرسطو؟، وما الذي أصاب الفلسفة وفلاسفتها بعده؟.

إنتكاسة الفلسفة:

شهدت الفلسفة بعد رحيل أرسطو إنتكاسات متتالية، على إثرها خرجت عن مضمونها الحقيقي التي وجدت من أجله، فبعدما كانت تمثل الحضور، تبحث في الوجود واللاوجود، وفي العقل ووظائفه، التي شكلت مواضيعها الأساسية، تراجعت وانحسرت خلال الفترة الهيلينستية، منكمشة على مواضيع النفس، فلم تعد تتجاوز حدود النفس وأعماقها إلى ما هو عقلي وما هو كوني، مكتفية بطرح تساؤلات، تعكس الخوف والنفور بكل أشكالهما، فلم تعد تهوى المغامرة المعرفية كما كانت في عهد سقراط وأفلاطون وأرسطو، والحقيقة أن هذا الانحدار الفلسفي كان متوقعا، نظرا للتطور البالغ الذي وصلت إليه الفلسفة فيما سبق، كما ذكرنا في عامل إنحدارها الأول، أما العامل الثاني، في نظرنا يعود إلى بحثها في اليوتوبيا، التي ظهرت في أعمال أفلاطون وأرسطو المتأخرة، والتي تمثل كتابات الشيخوخة، واليوتوبا بالنسبة لهما، كانت الخيار الوحيد للإستمرار فيه فلسفيا، وهذا راجع لإستنفاذهما لكل المواضيع التي كانت في إمكان العقل، والتي لم تخرج عن واقعهم، هذا الإستنفاذ، قاد فلسفتهما إلى خلق مواضيع جديدة أقرب إلى الخيال من الواقع ليبررا بها حضورهما الفلسفي في مجتمعاتهم، وهذا إيمانا منهم بسرميدية الفلسفة وإطلاقيتها، هذه المواضيع اليوتوبية التي ظهرت في الجمهورية

وفي السياسة، جعلت من الفلسفة تبحث في اللاشيء، وفي لا ممكن، على إثرها أصيبت الفلسفة بالخواء والجفاف. والأكيد أن الفلسفة حينما تصير يتوبية، يصيبها الشلل الذي يفقدها حيويتها وجوهريتها. فاليوتوبيا التي ختم بها أفلاطون وأرسطو فلسفتهما، هي التي كانت أيضا وراء إنحطاط الفلسفة بعدهما، ليتركانها مشلولة وعقيمة، لأن العقل الفلسفي الذي هندس الوجود، مستفسرا في أصوله ومراتبه، جعلته اليوتوبيا الأفلاطونية يبحث في اللامعقول، وينسى ذاته ووظيفته، أفقدته بصيرته ومناهجه، التي توصل إليها خلال قرون من التأمل والبحث. هذا الخروج اليوتوبي، بث في فلاسفة الهيلينستية العجز، ولم يعد الوثوق في العقل متاحا. وهذا عندما إنكشفت لهم حدود العقل في اليوتوبيا. فالعقل لم يعد في اللغوس، وغير قادر على الإستقراء والإستنتاج، فكان محتما عليهم أن يعيدوا قراءة الفلسفة من جديد.آمنوا على أن الحقيقة لم تعلوا يوما على الإنسان، لم يعد لها الخيار سوى التعبير عن ما يجول في أعماقه، فلسفة مملكتها الجديدة هي النفس بجميع روافدها، لا العالم، عليك أن تستخرج الفلسفة من أعماقك، تلذذ لتجدها، أو تهذب لتجدها، أو تنسك لتجدها، والمهم اطمئن أنت والحقيقة شيء واحد.

هذا كان بمثابة إنحراف، عرفته الفلسفة، وانتكاسة حقيقية للمعجزة الإغريقية وللعصر الذهبي الأثيني (الديمقراطية، سقراط، أفلاطون، أرسطو). فالخوف بدأ يظهر في أفكار فلاسفة الهلينيستية. إنه المصير المشئوم الذي دفع بديوجين، من سينوب، على تقليد سقراط في حياته، سقراط مقدس السيرة، على إثرها ظهر خشين المشاعر وغليظ القلب، منغلقا على ذاته خائفا وزاهدا، أينما حل به الظلام نام، في الشوارع والوديان وفي المقابر والمعابد، حتى قيل عنه أنه نام في جرة كبير مقلوبة تستعمل لتخزين الحبوب، قيل أن الإسكندر المقدوني قد زاره في كورنث سنة 235ق م وسأله: هل أستطيع أن أقدم لك خدمة؟، فأجابه ديوجين، وهو مستلقي على الأرض، «بإمكانك ومن معك أن تمشوا من أمامي ولا تحجبوا الشمس عني »، فقال الإسكندر لمن كان معه معلقا: «لو لم أكن الإسكندر لأخترت أن أكون ديوجين» - ديوجين، إختار الخمول في الحياة لم يكن يفضل شيئ، ولا يحاور، بل إكتفي بالتأمل في سلوكاته، وفي سلوكات الحيوانات، فكانت طريقته في الحياة التي عرفت بالطريقة الكلبية، متأثرا بمعيشة الكلاب، فأصبح كلبيا بردائه المصنوع من الصوف وبلحيته الكثة، في حين كان أرسطو، يعتني بمظهره وبأناقته التي عرف

بهـا فـي عصـره. فـكان الكلبيـون يعظون الناس بلغة جافة خالية، متمسـكين بمثلهم الأعلى، وهو عدم التملق في الدنيا والتشبث بها،وحث الناس على الزهد والتقشف، الذي يعدهم بالفرح والخلود والسعادة، هذه الاعتقادات كانت في مجملها، طوبوية محضة أفرزتها يوتوبيا العصر.

ظّل هذا السؤال: كيف ينظم الإنسان، سلوكه في الحياة في خضم قوى هذا العصر السـاحقة؟، مهيمنا على هذا العصر، والتي حاولت فلسـفاته أن تجد إجابة له. أهمها أن يجتهد الإنسان في السياسة وفي شؤون المدينة، وأن يهتم بأخلاقياته وأموره الخلقية وسعادته.

هـذه الإجابـات، انخـرط فيهـا أبيقـور السامـوسـي، رافـض النـزوة الشـهوانية واللـذات الحسـية المتنوعـة، فالهـدف الأساسـي مـن وجودنا، كمـا كان يعتقد، هو تهذيب أحاسيسنا وتحصيلنا للمشاعر النبيلة، والتحرر من القلق والهم، فيجب على الناس أن يبتعدوا عن ما يقلقهم وما يزعجهم،بما فيها العقائد الدينية السرية. فكان في فلسفته ذريا متأثرا بفلسفة ديمقريطس المادية، حتى ذهب به الشأن، إلى إعتبار الآلهة كائنات لها أجسام مكونة من ألطف الذرات، يعيشون في الفضاءات الفاصلة بين العوالم، وهذا الذي جعل فلسفته غير بطولية بل رجعية إنتكاسية، شاركت في زرع الرعب، حينما اعتمدتها الطبقة العليا والغنية، خاصة في العالم الروماني، كا: هـوراس، الـذي أعلـن صراحـة أنـه خنزيـر ناعم الملمس، في زريبـة أبيقور. غدت فلسـفته عقائـد دينيـة، إعتنقهـا الكثيـرون مـن النـاس. أمـا زينون، القـادم من مدينة كرتون، والمتأثر بآراء المدرسـة الكلبية. خجولا، وشـديد التواضع، يدرس تحت سـقوف الأروقة العامة، ومن هنا سـميت مدرسـته بالرواقية، التي دلت على حالته الميسورة. لم يكن يستطيع حتى أن يستأجر بيتا ليدرّس فيه تلاميذته، والذي كان يعلمهم، كيفية الحياة في عالم متنوع المظاهر والأشـياء، الأمر الذي جعله ينتهج تعاليـم هيراقليطـس، معتقـد أن النـار هـي العنصـر الأزلـي، والعالـم كله هو صورة الإله، الذي يظهر في النجوم وفي الكواكب وفي السـموات، كما أنه جعل أرواح البشر، عبارة عن ذرات نارية ناعمة، تنجذب إلى السماء. وبناءا على هذه الأفكار، أصبح في نظره كل ما هو طبيعي هو خير وحق، والهدف من وجودنا، ليس فقط الغرائـز واللـذة، بـل الحفـاظ علـى الكينونـة والوجود، سـواء كان نباتا أو حيوانا أم إنسـانا. فعلى الإنسـان أن يقوم بأفعاله حسـب مواضيعها الأصلية كما قال سـقراط

فيما سبق، والتي وضعها الإله فيه، وبهذه الأفكار، نجد أن الرواقيين، لا يتجنبون المتاعب بالابتعاد عن السياسة وغيرها.

إن الإعتقاد، بأن العالم هو تعبير العقل الإلهي (اللغوس)عن ذاته، قد قاد الرواقيين إلى التأكيد على فكرة القدر، وهو الأخر، قادهم إلى التقوقع على الذات أحيانا، وإلى الإيمان بالجبر والحتمية الدينية أحيانا أخرى، جعلتهم هذه التوجهات الفلسفية غير مستقرين في أفكارهم، حتى إنتهى بهم المطاف، إلى الإنعزال والخمول، فما يمكن أن نستخلصه من هذه التجارب الفلسفية، التي كانت بمثابة الثقافة الوحيدة السائدة في ذلك العصر، هو أنها لم تخرج عن إطارها الخلقي والعاطفي، ولم تعد بحاجة إلى مدينة واحدة وبيئة ومحيط معين لها، لأنها كانت تنحوا إلى العالمية، لا تعترف بالحدود الإقليمية،غير قابلة للتحقق على أرض الواقع أصلا مثل جمهورية أفلاطون، مواطنو هذه المدينة العالمية ناس طيبون، وأخيار بغض النظر عن طبقاتهم وانتساباتهم. فلسفات فضلت الزوايا كمساكن لها، خوفا من تقلبات الوجود وغموضه، ولم يعد الحوار مجديا في هذا العصر،على فهم العالم، الذي تراه لهم على أنه موطن الشرور والغرائز. فلسفات انطوت على ذاتها. مغيبة العقلانيات الهلينية، من النفس إلى النفس، هي علاقات مبهمة يمكن للفلسفة أن تسكن تخومها، تخوم أنجبت عصورا كاملة، فرخّت اليوتوبيا فيها كل أحلامها، إنها أحلام العصور الوسطى.

من التاريخ المسيحي إلى التاريخ الفلسفي

تعتبر كتابة التاريخ في العصور الوسطى، استكمالا للأسلوب التاريخي الذي جرى عليه مؤرخو اليونان والرومان بعد «الإسكندر»، معتمدين على المصادر التقليدية التي تمدهم بالحقائق، فكانت المهمة الكبرى التي ألقيت على عاتق كتابة التاريخ في العصور الوسطى هي اكتشاف الخطة الإلهية وعرضها بالتفصيل التي شخصت فكرة حقب تاريخية. تبتدىء كل حقبة منها بحادثة تؤرخ بها الحوادث. فالتاريخ المسيحي ولدّ فكرة تاريخ العالم كله منذ بدء الخليقة في الماضي حتى نهايتها في المستقبل. أي أن كتابة التاريخ في هذه الحقبة نظرت إلى نهاية التاريخ ومآله كشيء سبق في علم الله، تقديره كشف للإنسان مقدما عن طريق الوحي، وانطلاقا من هذه المعطيات يمكن تقسيم التاريخ في هذه الحقبة إلى قسمين منفصلين: شيء يسيطر على الحوادث، وشيء يخضع لهذه السيطرة، أو بتعبير أدق تاريخ كلي وتاريخ جزئي[1]. ومن هذا التقسيم تتبلور في عدة إشكالات أهمها: على أي أساس تم هذا التقسيم الذي خضع له التاريخ المسيحي وما هي طبيعته؟، وما هي أشهر النظريات المسيحية التي تعرضت إلى ذلك؟.

التاريخ المسيحي:

قامت المسيحية على بلورة فكرة الخليقة، لتفنيد فكرة الميتافيزيقا الإغريقية والرومانية التي افترضت وجود الجوهر، الذي كان يعتبر حقيقة المادة وكيانها الأصلي، وتذهب النظرية المسيحية إلى أن الأبدية لله وحده وكل ما هو خارج هو من خلق الله، لتتحطم بذلك النظريات التي كانت تؤزل بعض الموجودات كالروح مثلا ووجودها منذ القدم، فهي ليست من قبيل الجواهر الأبدية إنما هي من خلق الله، كان في قدرته تغييرها، وذلك بتوجيه طبيعتها توجيها جديدا نحو

(1) كولنجود: فكرة التاريخ،ج2،ترجمة محمد بكير خليل، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1961 ص 117.

غايات جديدة، فكل ما نعرفه عن الله هو نشاطه[1]. وهذا ما حدث بتأثير التغيير الفكري الذي استحدثته المسيحية، بعدما تضاءل التفكير حتى في العناصر الأقرب شبها لتلك الجواهر الأبدية إلى غاية مجيء القرن الثالث عشر مع «القديس توما الإكويني1274 - 1225) SAINT THOMAS D>AQUIN)»، الذي قضى على فكرة الجوهر المقدس، وعرّف الله إستنادا إلى مدلولات نشاطه، فكان من نتيجة ظهور الأفكار المسيحية أنها أثرت على فكرة التاريخ فيما يلي:

1- ظهور نزعة تاريخية جديدة، تذهب إلى أن نشاط الأحداث التاريخية ليس من قبيل النشاط الإنساني وأهدافه، وإنما هو إقرار لمشيئة الله، قصد بها أن مشيئة الإنسان مشيئة تضمنت في الحياة الإنسانية، ونصيب الله من هذه الإرادة مقصور على تقديره السابق للهدف، وعلى تحديد الأهداف التي ترغب فيها الإنسانية بين آن وآخر، ومعنى هذا أن كل فرد يعرف ما يحتاج إليه تنفيذا لمشيئة سبق تقديرها في علم الله، ليصبح الإنسان هو القوة الفعالة في أحداث التاريخ، لأن كل حادثة من هذه الحوادث تترتب على إرادته، لنصل في النهاية إلى أن الإنسان هو الهدف الذي من أجله تنشط الأحداث التاريخية[2].

لأن مشيئة الله تقتضي الإبقاء على مصلحة الإنسان، وحياة الإنسان ما هي إلا إرادة قصد بها تنفيذ المشيئة الإلهية، لأن الله لم يخلقه إلا تحقيقا لمشيئته التي تحققت به في هذه الحياة. فالمسيحية كما يرى «أرنولد التوينبي ARNAULD TOYNBEE (1889-1974)» استطاعت أن تفرض وجودها بالقوة في جميع الجوانب، وهو ما مكنها من التغلب على جميع الديانات والمعتقدات السابقة من خلال تصوراتها العامة عن مصير البشرية قائلا: «إن هذه العقائد والتصورات الفكرية، قد تفاعلت فيها وأثمرت أفكارا وجدت لها في صلب المسيحية مكانا لا يخفى، فأفكار الأم العذراء والطفل المخلص والإله المتجسد كانت تتردد في تضاعيف العقائد البوذية والكونفوشية والزرادشتية واليهودية إلا أن المسيحية استطاعت أن تتغلب على الديانات المنافسة لها لأنها امتصتها»[3].

---

(1) المرجع نفسه، ص105.

(2) المرجع نفسه، ص 106.

(3) أرنولد التوينبي: تاريخ البشرية، ترجمة نقولا الزيادة، ج1، الأهلية للنشر والتوزيع، 1981، بيروت ص 280.

2- إن النظرة المسيحية للتاريخ التي تم عرضها، لا تتوقف على حقيقة نشاط القوى التاريخية فحسب بل تتعدى ذلك، لأن الحياة وطبيعة هذه القوى بوصفها أساليب ابتدعتها الأهداف الإلهية، ومن ثم كان لها أهميتها التاريخية، بمعنى آخر أن عمليات التغيير التاريخي لم تعد ظاهرة عابرة تطفو على سطح الأحداث، بل تنطوي على عملية بناء وهدم حقيقيين، وليس تعاقب الأحداث المتغيرة هذه إلا تطبيقا لفكرة مسيحية في التاريخ فكرة تذهب إلى أن الله ليس مجرد صانع من مادة أزلية، بل يخلق من العدم وهذا منحى آخر للدراسة التاريخية، إذ أن العملية التاريخية تبتدع الأداة الكفيلة بسريان نشاطها وفق شروط تاريخية، ومثل هذا التسليم هو الخطوة الأولى لإدراك الخصائص الجوهرية التاريخية.

4 - انطلاقا من فكرة التاريخ التي اشتقت من النظرية المسيحية نجدها أنها قد نصت على الخطيئة الأولى إستنادا إلى شيوع الاتجاه المسيحي وانتشاره[1].

ترى المسيحية أن الناس جميعا متساوون أمام الله، ولا يوجد شعب إصطفاه الله دون سائر الشعوب، ولا جنس أفضل من جنس آخر، ولا توجد هيئة اجتماعية أسمى مكانا من غيرها، إذ يساهم كل فرد وكل شعب في تنفيذ مشيئة الله لكي تكون كل عملية تاريخية في كل زمان ومكان على نسق واحد، وهو ما جعل المسيحية لا تعطي الأهمية للتاريخ القومي ولا لأي تاريخ آخر يتعرض لأحداث جزئية أو حالات خاصة، وإنما يطلب تاريخا للعالم أجمع، تاريخا شامل يكون موضوعه التطور العام للأهداف التي رسمها الله للحياة الإنسانية، وبهذا تذهب النظرية المسيحية إلى أن لا بد على الإنسان العمل في الظلام أي بدون أن يعرف نتيجة عمله، وهي من بين الخطايا التي أكدها القديس أوغسطين الذي يعد أشهر من بحث في التاريخ والفكر المسيحي في هذه الفترة، فما هي أهم النظريات والحجج التي ساقها «القديس أوغسطين» حول التاريخ المسيحي؟.

فكرة التاريخ عند القديس أوغسطين:

تعتبر شخصية القديس أوغسطين SAINT AUGUSTIN (354-430 م) الشخصية الأكثر تأثيرا في تاريخ الكنيسة طوال القرون الوسطى، وفي الكثير من الأحيان أعتبر الملهم الأول في إعلاء صرح الكنيسة، فالبحث في الكنيسة وعلاقتها

(1) كولنجوود: المرجع السابق، ص 107.

بالمسـيحية مكونين أساسـين للهوية الثقافية الغربية، والتفريق بين نشـأة المسـيحية بوصفها دينا ينطوي على منظومة أخلاقية وروحية واجتماعية، وبين نشـأة الكنيسـة باعتبارها سـلطة منظمة لشـؤون الأفراد، فالكنيسـة بلاهوتها المنتج طبقا للشـروط التاريخية السـائدة في القرون الوسـطى، قدمت إلى العالم صورة مسـتمرة التغيير لمضمون المسـيحية"[1]. وذلك سـبب توظيف لتعاليمها الدينية لأغراض دنيوية التي دافع عنها القديس أوغسطين في كتاباته.

على هذا المنوال يعتقد أوغسـطين أن العقل بذاته لا يسـتطيع أن يهتدي إلى الحقيقة الكاملة، وبالتالي لا يمكنه أن يتحرر من كل ضلال، وهذا ما جعله يرى أن المسيحية وحدها هي التي تعرض على الإنسان الحكمة الكاملة عن الله والنفس، وليس الإيمان عند أوغسطين حالة غامضة خالية من الأسباب العقلية، إنه على وجه التحديد قبول عقلي للحقائق[2]. يمكن للعقل أن يسـتقل بذاته في إدراك الحقائق، فلا بد له من سـلطة أخرى يسـتعين بها وهي سـلطة الكتاب المقدس، لأن قدرة العقل بدون تلك السلطة تكون أقل إمكانية في الإدراك، فالإيمان ضروري للتعقل «آمن كي تعقل»[3].

قسم أوغسطين العالم إلى قسمين متعارضين، قسم يستمد شرعيته من الروح وآخر من الجسد، فالأول يمثل حب الروح والثاني حب الجسد، وهذا ما يوضحه قول أوغسطين «حبان يصنعان دولتين، يمثل حب الذات لدرجة احتقار الله يصنع الدولة الأرضية، وحب الله لدرجة احتقار الذات يصنع المدينة المقدسـة، قانونها أبدي وزعيمها المسيح»[4].

مؤكـدا أن الدولـة ظهـرت نتيجـة حـب الـذات، ليكون قد أقصى أيـة شـرعية أخلاقيـة لهـا ومـن ثمـة لابـد أن تمتثـل لمدينة الخير المطلـق، مدينة الله، وإلا فإن الشر سيظل قائما لأن حب الله ضروري، فلا يمكن للدولة إلا أن تكون جزءا من

(1) عبد الله ابراهيم: المطابقة والإختلاف، المركزية الغربية، إشكالية التكون والتمركز حول الذات، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، ط1، 1997 ص 291.

(2) إميل برييه: تاريخ الفلسفة،ج3، العصر الوسيط والنهضة، ترجمة جورج طرابشي، دار الطليعة، بيروت 1988، ص 21.

(3) القديس أوغسطين: إعترافات، نقلها إلى العربية الخوري يوحنا الحلو، دار دمشق، ط5، 1996، ص 239.

(4) المصدر نفسه، ص76.

مدينة الله،لأن مملكة الأرض هي موطن الشرور، ومملكة السماء هي المحض الحقيقي للخير والحق والعدل والسلام، ولما كانت الكنيسة هي السلطة القيمة الشرعية على الروح والمسؤولة عنها، فهي مدينة الله في الأرض. فمدينة الله المسيحية المتصلة بالله عبر المسيح لا يمكن أن تعرف الشر إنها مدينة الخير الأبدية التي وجدت لها تمثيلا في الكنيسة.

يربط أوغسطين فكرة مدينة الله بمبدأ أخلاقي له صلة بثنائية الخير والشر، ويذهب إلى أن «آدم» قبل السقوط كانت له إرادة حرة، وكان في مستطاعه أن يمتنع عن اقتراف الخطيئة، التي تمثل بداية الفساد الذي انتقل منهما إلى خلفهما كلية، ولما كان البشر جميعهم قد ورثوا الخطيئة عن آدم، لحقت اللعنة الأبدية بهم، في المدينة الأرضية مدينة الدنس والشرور والخطايا، فيما نجحت الثانية في بناء مدينة سماوية مقدسة وظاهرة[1]. وبين هاتين المدينتين حرب منذ البدء، تجاهد مدينة الله في سبيل العدالة فيما تعمل الثانية على نصرة الظلم، أما ما يخص المسار التاريخي لهما، فإن أوغسطين يقسم تاريخهما إلى مرحلتين، يفصل بينهما ظهور المسيح، فمن «قابيل» إلى «إبراهيم» كانتا مختلطتين، ولما جاء إبراهيم بدأتا تتمايزان سياسيا، المدينة السماوية ويمثلها بنو إسرائيل، والمدينة الأرضية وتشمل باقي الإنسانية، وبظهور المسيح ينتهي التمايز بينهما فتختلطان من جديد.

فالنظرة المسيحية هذه تستند في تاريخها على عدة أزواج مفاهيمية ترتد جميعها إلى مفهوم أصلي وأساسي، وهو التاريخ الإلهي في مقابل التاريخ الشيطاني، وما يطبع التاريخ الأول الذي هو في اعتقاده تاريخ حقيقي، متسلسل ومتعاقب خطي الاتجاه، ومتصل الأحداث،الفاعل فيه هو الله وممثله هو الكنيسة بوصفها مؤسسة قائمة، بادية للعيان وواقعية فهو تاريخ ذو معنى تحكمه معقولية وغائية، إنها معقولية خطية يحكمها منطق السقوط والانحدار.

فالعالم في نظر أوغسطين يسير في اتجاه انهياره وانحطاطه، وفي هذا المجال ينقل «جاك لوغوفJ-LEGOFE» نصوصا كلها تؤكد على أن مركز الثقل انتقل مع التاريخ من الشرق إلى الغرب، وأن الحكمة انتهت إلى هذه الأخيرة فيقول: «لقد أرادت العناية الإلهية أن تحول سلطة العالم التي كانت بيد الشرق في بداية العالم مع اقتراب نهايته إلى الغرب لتخبرنا بأن نهاية العالم وشيكة خصوصا وأن مجرى

(1) عبد الله إبراهيم: المرجع السابق، ص 292.

الأحداث بلغ غايته ومنتهاه»[1].

هذه المراحل تعطي للتاريخ معنى إلهيا، فصار تاريخ الإنسان في نظر اللاهوت المسيحي هو تاريخ الخلاص[2]. هذه النظرة سادت في فكر العصور الوسطى رغم أن القديس أوغسطين لم يكن يهتم بالتاريخ القومي كالتاريخ اليوناني أو الروماني أو اليهودي بل اعتنى بالإنسان كإنسان، لأنه كان يرى أن القوميات ما هي إلا تفرعات من الإنسانية التي يتحدد مصيرها في إطار الخطة التي رسمها الله للبشرية، وطبقا للفكر المسيحي عن التاريخ فإن نهاية التاريخ تكون واردة في أي كتابة عالمية للتاريخ، لأنها تهتم بالإنسان منذ البداية حتى النهاية.

مما سبق يظهر لنا أن مفهوم التاريخ عند القديس أوغسطين مبني على العقيدة المسيحية، فالزمن التاريخي عنده لم يعد مكررا، وإنما أصبح أحادي البعد مطردا يمتد من نزول آدم عليه السلام حتى يوم القيامة، فخلق الله الزمن وخلق معه العالم في ستة أيام وارتاح في اليوم السابع، هذه الأيام ترمز لعملية التاريخ في الأرض التي تمتد من آدم إلى «نوح»، ومن نوح إلى إبراهيم ومن إبراهيم إلى «الأسر البابلي»، ومن الأسر البابلي إلى «تجسيد المسيح» ومن التجسيد إلى العصر الحاضر، ويتبعه عصر سابع يرتاح خلاله الخلق في رحاب الله[3]. من هذه المراحل التاريخية يرى أوغسطين أن شؤون التاريخ في الأرض يتولاها الله كما يشاء، وفي ضوء هذه الأفكار نستنتج أهم خصائص وميزات التاريخ المسيحي:

1- التاريخ المسيحي هو تاريخ العالم، تاريخ شامل يرجع إلى عالم الإنسان ويتعرض إلى الكيفية التي نشأت بها الأجناس البشرية.

2- التاريخ المسيحي لا ينسب الأحداث لحكمة البشر، بل لأعمال القدر التي سبقت في علمه هذه الأحداث، لأن التاريخ المسيحي يعرض التاريخ على أنه مسرحية كتبها الله، ولكنها مسرحية تخلو من شخصية مقربة إلى المؤلف دون غيرها من الشخصيات.

3 - التاريخ المسيحي يكشف عن أهمية حياة المسيح التاريخية في جعلها

(1) J-Lecofe: la civilisation de l'occident,Médinal,Paris 1982 p146.

(2) فرانسيس فاكوياما: نهاية التاريخ والرجل الأخير، ترجمة فؤاد شاهين وجميل قاسم، ورضا الشايبي، مركز الإنماء القومي، بيروت 1993 ص 70.

(3) أحمد محمود بدر: تفسير التاريخ من الفترة الكلاسيكية إلى الفترة المعاصرة، م عالم الفكر، العدد4، المجلد29، أفريل 2001، الكويت ص 11.

محور الحوادث.

وإجمالا يمكن القول إن المجهود التاريخي للمفكرين المسيحيين في العصر الوسيط تتمثل في محاولة إيقاف التاريخ وإكماله، ذلك أن المجتمع الإقطاعي بطبقاته، طبقة الفرسان وطبقة رجال الدين، اعتبر نفسه نهاية التاريخ وتتويجا له[1].

نهاية التاريخ، إنها الفكرة التي حاول «السكولائيون» تنظيرها من خلال الدفاع عن كل تاريخية هي علامة انحدار، وأن اللازمانية هي المآل الحقيقي.

وأن نهاية التاريخ بالنسبة للمسيحيين يحكمها يوم الدينونة، الذي يفتح ملكوت السماوات، هذا الاختصار للتاريخ وفق العقيدة المسيحية، يدل بوضوح على أن نهاية التاريخ موجودة ضمنا في فكرة كتابة أي تاريخ شامل بالذات، إن أحداث هذا التاريخ الخاصة لا يمكن أن تكون ذات مغزى إلا من زاوية غائية أوسع وأكثر شمولية.

التاريخ الفلسفي:

إذا كان العصر الوسيط وهو عصر المسيحية، اعتبر كل زمانية ابتعادا عن الأصل وانحرافا عن نموذج الكمال، ورأى فيها نوعا من التردي والسقوط والتدني، فإن العصر الحديث سيرى فيها عنصرا مكونا للتقدم، وسيعتبره مفكروه حدا فاصلا وحلقة وصل بين الماضي والمستقبل في آن واحد، وذلك بدليل أن المؤرخ الألماني «كريستوفر كيلر CHRISTOPHE KELLER» الذي أدخل سنة 1675 م تقسيما جديدا ثلاثيا للتاريخ يتحدث فيه عن حقبة وسطى بين حقبتين قديمة وحديثة، وإذا كان ما يميز الأولى هو أنها أفرزت ما يسمى «بالمعجزة اليونانية» وما يميز الثالثة هو أنها بعث وتجديد ونهضة إحياء فإن ما يميز الثانية هو أنها كانت جمودا وانحطاطا فكريا وحضاريا[2]. وهنا لا نريد الوقوف عند هذه الفكرة بالذات، بل التأكيد على أن الوعي بتاريخية المعرفة البشرية في هذه الحقبة أفرز مفاهيما وأفكارا جديدة، أهمها فكرة التقدم التاريخي، والاعتقاد بأن الزمان التاريخي صيرورة متصلة متراكمة، وأنه زمان واحد يستوعب كل الأحداث، يستند

(1) كولنجوود: المرجع السابق ص 108.
(2) المرجع نفسه ص 110.

إلى معقولية وغائية تجمعهما نظرة فلسفية للتاريخ.

لقد اتخذت فكرة التقدم التاريخي في هذه الحقبة، من العقل أساسا لها على أنه نمو على مدى الزمان، التي بها خلصت فلسفة التاريخ هذا العصر، على أن التاريخ العالمي هو التحقيق الكلي المتقدم دائما للحضارة العقلية[1]. ولا يوصف ذلك مجرد إمكانية بل بوصفه عملية تتحقق فعلا، بعد أن كان موضوعها لدى اللاهوتيين في العصور الوسطى هو تحقيق الخلاص، فأنتجت هذه النظرة في التاريخ نتائج علمية تهيئ إمكانية تحديد خطط للمستقبل ووضع أهداف للمجتمعات والنظم.

هذا العصر الذي امتزج فيه علم التاريخ كحقل معرفي بالفلسفة أو ما يسمى بفلسفة التاريخ. ويعتبر «فولتير VOLTAIRE (1694 - 1778 م)» أول من اخترع هذا المفهوم كميلاد جديد للدراسات العقلية للتاريخ، رغم أنه لم يكن يقصد بها أكثر من عرض تحليلي نقدي أو علمي للتاريخ، قصد به نوعا من التفكير التاريخي يتقيد فيه المؤرخ بمقاييس خاصة، بدلا من الاعتقاد أن ما جاء في الكتب القديمة هو أيضا دراسة للتاريخ عن طريق الفلسفة، دراسة ناقدة، ترفض الخرافات وتنقح التاريخ من الأساطير والمبالغات، ويعني بذلك أن كل رواية غير مقبولة لدى العقل محتملة الشك، منطلقا من استنكاره أن تصبح دراسة التاريخ أكواما متراصة من المعارك الخرافية أو المعاهدات السياسية، دون معنى أو مفهوم أو حكمة بادية قصد تعديل طبيعة الدراسة التاريخية[2]. وهو ما أدى إلى ظهور عدة نزاعات مختلفة حول التفسيرات المختلفة للتاريخ بوصفه علما وبين التاريخ كنظرية للتقدم وفلسفة التاريخ التي لم تكن من صنع مفكر واحد، وإنما أسهم فيها العديد منهم «جيوفاني باتيستا فيكو وكوندرسيه».

فكرة التاريخ عند فيكو vico:

يعتبر فيكو (1668 VICO-1744) أشهر الفلاسفة الذين مزجوا بين الفلسفة والتاريخ في القرن الثامن عشر، وضع أهم إنتاجه في كتابه الشهير «مبادىء علم

(1) سالم يفوت: الزمان التاريخي، مجلة الفكر العربي المعاصر، ع 82-83، مركز الإنماء القومي، بيروت ص 35.

(2) جورج طرابشي: معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1987، ص 159.

جديد في الطبيعة المشتركة بين الأمم»، الذي اعتزم فيه أن يقدم مبادىء علم جديد عن طبيعة الدول وعن حقوق بني الإنسان وعن الحق القانوني الذي يهيمن على تطور الإنسانية، والذي نشر لأول مرة سنة 1725م، فكان تصوره للتاريخ هو الواقع كما يعيشه الناس، وهو بالنسبة إليه الشهادات التي تركها خلفنا، فالتأريخ لجميع المنجزات منذ العصور الأولى إلى أشد منتجات المدينة وجميع اللغات التي نتكلم بها وجميع العادات والقوانين[1]. واضعا لنفسه جملة أسس، يقوم عليها المنهج التاريخي كما فعل «فرانسيس بيكون BACON FRANCIS (1561 - 1626م)» عندما وضع منهاج البحث العلمي، ورأى أن الأمر الذي يحتاج إليه هو قاعدة نستطيع أن نميز بها بين ما يمكن معرفته، وقد سار فيكو على هذا المنوال عندما اشترط مبادىء معينة للمعرفة الصحيحة، تطبق من وجهات علمية، أي أن التاريخ هو نتاج للعقلية الإنسانية، وهنا ينظر فيكو إلى العملية التاريخية بوصفها عملية تمكن الإنسان من ابتكار النظريات الخاصة باللغة والعادات، والقانون والحكومة، وللتاريخ بوصفه تاريخ نشأة وتطور الجماعات الإنسانية وأنظمتها، وهنا تتبلور لأول مرة فكرة موضوع التاريخ في حدود دقيقة مرسومة له في العصر الحديث[2]. فما هو السبيل إلى المعرفة التاريخية عند فيكو؟.

اهتم فيكو بصفة خاصة بما سماه تاريخ الماضي السحيق، معتبرا أن الإنسان ليس مجرد عقل محض وإنما هو عضو في جماعة، وبما أن العلوم الطبيعية لايمكن أن تفسر تاريخه، انطلق لتفسيرها من منطلق تاريخي جديد[3]. فعالج أولا دخول الإنسان بوابة الحضارة ليكشف عن دوراته التاريخية على نحو متقدم، فالمبدأ الذي يراه فيكو يسيطر على الأحداث التاريخية في العصور الأولى وهو القوة الوحشية، ثم تأتي بعد ذلك القوة التي تتسم بالبطولة والشجاعة وأخيرا القوة الابتكارية، وأولى المراحل التاريخية التي كشف عنها فيكو هي عصر الآلهة، وثانية عصر الأبطال وأخيرا عصر الرجال، ولكل مرحلة بنيتها الخاصة من ثقافة وسياسة وفكر لها ضمير جماعي، معتمدا على ما ورد في الكتب المقدسة، بداية من الخلق

---

(1) أحمد محمود صبحي: في فلسفة التاريخ، دار النهضة العربية، بيروت 1994، ص 123.

(2) بول هازار: الفكر الأوربي، ترجمة محمد غلاب، دار الحداثة للطباعة والنشر، ط2، 1985، ص 48.

(3) كولنجوود: المرجع السابق، ص131.

حتى الطوفان، ثم اشتغل بالحديث عن تكوين المجتمعات لا بعقد اجتماعي وإنما بفعل أحداث متتابعة مروا بها، إذ كانوا بعد الطوفان هائمين فقدوا قدرتهم على الكلام ويشبعون غرائزهم دون ضوابط، وعندما كانت الأرض تخضع إلى تحولات كبرى، ظهر الخوف وبدأ التأمل في الكون، ونتيجة لذلك أقاموا مقومات الحضارة بمختلف مظاهرها من زواج وأسر وطقوس ودفن... الخ[1]، وسنعالج هذه المراحل كالتالي:

المرحلة الأولى: يعتبر فيكو هذه المرحلة مرحلة الطفولة في الحياة الإنسانية، تشمل عصور ما قبل التاريخ والثقافات البدائية، وفيها تكون الرابطة الإجتماعية قائمة على أساس النسب، وتحدث فيها الأحداث بفعل الآلهة والأرواح المسيرة لقوى الطبيعة، أما الفكر فأربابه الشعراء، وما يردد في تعبيرات بلاغية شعرية.

هذه المرحلة افتقرت للمدونات التاريخية، واقتصرت على قصص الآلهة ومرويات شفوية، أما الحكم فيها فهو ذو طابع ثيوقراطي، حيث أن الحاكم أو الملك هو ممثل الإله في الأرض، أما على المستوى الإجتماعي فالقانون إلهي والعادات مبنية على الدين، ومع ذلك وفي كل الحالات، تبقى في نظر فيكو الطبيعة الغالبة على الناس هي الشراسة والقسوة[2].

المرحلة الثانية:مرحلة الأبطال، وتمثل هذه المرحلة في نظر فيكو مرحلة القوة في حياة الشعوب، حيث تحدث التغيرات بفعل الأبطال أشباه الآلهة، أما طبيعة الحكم والنظام الإداري فيها فهو الحكم الأرستقراطي حيث يحكم الأقوى منهم لا بحق الآلهة، وإنما بموجب قانون يصوغه مشرعون انطلاقا من الدين، حيث يظهر في هذه الفترة مؤسسو المدن التي يكون فيها النفوذ للجماعات.

المرحلة الثالثة:مرحلة الرجال، وهي مرحلة النضج كما يرى فيكو، إذ تتسم بنيته في التأسيس على مقتضيات العدالة برؤية عقل ناضج، تقوم فيها الروابط الإجتماعية على أساس الصالح العام وأداء الواجب المدني طوعا، والرجال فيها هم الذين يسيّرون الأحداث ويكشفون عن قواهم مما يخلق الشك في الأساطير السابقة[3]. لذلك يطلب فيكو إعادة تفسير الماضي ليصبح منسجما مع العقل

---

(1) أحمد محمود بدر: المرجع السابق، ص 23.
(2) المرجع نفسه،ص 24.
(3) المرجع نفسه ص 25.

المنطقي، وما ينطبق أيضا على اللغة والمفاهيم والتصورات، وما يشمل الأدب والفلسفة وباقي العلوم، وأما في المجال السياسي والحكم فالشعب هو مصدر السلطة وتقوم الحكومات فيها على الديموقراطية، وإذا أخذت في بعض الحالات الطابع الملكي، يكون عن طريق العقل والخير والالتزام بتشريعات يسنها الرجال الملائمون لذلك، وتبنى السلوكات على الالتزام بمقتضيات الواجب الإجتماعي والوطني.

وبعد هذه المراحل الثلاث، تأتي مرحلة الانهيار والعودة نحو البداية حيث لا تدوم مرحلة الرجال للأبد، بل تنهار بفعل الترف وحب المال وظهور الطبقات الإجتماعية من جديد، فيعود الوضع إلى البربرية، وبهذا المخطط العام للتاريخ، يكون فيكو قد رسم مسارا لتطور جميع الأمم وتوجه العالم إلى الأمام يسير على شكل حلزوني مما يجمع بين الدائرة والخط المستقيم باعتبار أن التراجع فيه لا يعود لنقطة البداية[1]. وبهذا اعتبر فيكو أن جميع الأمم تسلك هذا المسار، لكن التطورات وحتى داخل كل مرحلة من المراحل الثلاث تتم بفعل قوة داخلية مستعارة، وإذا وصلت حضارتان إلى أوضاع وأفكار متماثلة عند مرورهما بالدورة التطورية نفسها في وقتين متفاوتين أو متباعدتين مثل مرحلة الأبطال التي هزت بها أوروبا في العصور الوسطى، واليونان في المرحلة الهومرية، اعتبر فيكو أن تصميم هذا المسار لتلك المراحل إلهي لا بشري، وإن دّل هذا على إيمان فيكو الديني وإيمانه أيضا بحتمية مرور الأمم بهذه المراحل.

من هذه الدورات التاريخية التي طرحها فيكو، يظهر لنا أن طبيعة حركة هذه المراحل ليست مجرد دورات لأحداث تاريخية، في داخل دائرة تنظم ظهور هذه الأحداث وفق مراحل محددة.

بعدما عرض فيكو طبيعة التاريخ ومراحله، انصرف إلى عرض الأخطاء التي من خلالها يحذر المؤرخين من الوقوع فيها وهي خمسة أخطاء:

1- خطأ الإشادة بالقديم، يقصد بها ذلك الهوى الذي يحدو بالمؤرخ إلى المبالغة في الثراء والقوة والعظمة التي يمر بها العصر الذي يتعرض لدراسته.

2- خطأ غرور الأمم. إن كل أمة في عنايتها بتاريخها الماضي تزين لنفسها هذا التاريخ، بما تلقي عليه من أضواء مختلفة.

---

(1) بول هازار: المرجع السابق ص 52.

3- خطأ غرور المتعلمين، وهذا على حد تعبير فيكو هو أن الصورة المراد دراستها تتملك المؤرخ إلى الحد الذي يجعله يعتقد بأن الناس الذين يفكر فيهم من طرازه[1].

4 - الخطأ المتصل بالمصادر، أو ما يسميه فيكو التعاقب العلمي للأمم، هذا الخطأ هو الاعتقاد بأنه إذا التزمت أمتان فكرة متشابهة، أو نظاما متشابها فلا بد أن واحدة منهما قد أخذت عن الأخرى الفكرة أو هذا النظام، ويذهب فيكو إلى أن مرد هذا الخطأ إلى إنكار القدرة العقلية الإنسانية على الابتكار الأصيل.

5- الخطأ الأخير، وهو ذلك الذي يذهب إلى أن القدامى أعلم منا بأحوال الزمن الذي عاشوا على مقربة منه، وهنا لا يقتنع فيكو بالتحذير فقط، وإنما يستطرد إلى الإشارة إلى بعض الطرق التي يستطيع بها المؤرخ أن يسمو على مجرد الاعتماد على الرواية[2].

ومجمل القول، ومما طرحناه حول طبيعة التاريخ عند فيكو، هو استخلاصنا لملاحظتين أساسيتين وهما: إن فيكو أشار في نظريته حول التاريخ إلى فكرة التقدم التي برزت خلال هذه الفترة، حيث تظهر على مناهج البحث والتحليل النفسي نتيجة ثمرة جهود المؤرخين الأواخر مثل كوندرسيه، وأيضا قدرة فيكو على إثبات أن الفكر التاريخي يمكن أن يكون إنشائيا إلى جانب النقد والتحليل، ثم فصله بينه وبين المصادر المكتوبة، وهذا ما سيبرز أكثر عمقا مع كوندرسيه.

فكرة التاريخ عند كوندرسيه CONDORCET:

اعتمد الفكر الغربي الحديث منذ القرن الثامن عشر منهجا جديدا، شكّل قطيعة مع المناهج التقليدية التي كانت تقدم سردا مجردا للأحداث والوقائع والظواهر، ذلك هو منهج الوحدة والاستمرارية، وتقوم الرؤية التي يستند إليها هذا المنهج، على ضرورة استنباط الأنساق الداخلية التي تتحكم في عملية الفكر وإبراز الأنظّمة المسيطرة، والموجهة والكامنة في الأحداث والظواهر، وكل ذلك بهدف العثور على وحدة تلك الأحداث وتجانس الظواهر وبيان وحدتها وتماسكها وغايتها، بهدف

(1) زيدان عبد الباقي: التفكير الإجتماعي، نشأته وتطوره، مطبعة السعادة، مصر ط2، 1974، ص 185.

(2) عبد الرحمان بدوي: موسوعة الفلسفة، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص 160.

تخليص الفكر من تناقضاته الداخلية وظهر هذا المنهج في فترة كان الغرب يمارس فيها فعلين يشكلان جوهر هويته وهما:

1- إعادة إنتاج غائية لتاريخه، بالبحث عن مقومات ثقافية ودينية وعرقية بوصفه كيانا موحدا ومستمرا في التاريخ الإنساني.

2- اختزال العالم بالفتح والاحتلال، حيث يعتبر أنهما ضرورة تاريخية واحترافا منهم[1]. وقد انتظمت هذه التصورات المنهجية بشكل قوي في القرن الثامن عشر لتصبح فيما بعد منهجا للوحدة والاستمرارية أعلن عن نفسه بكل قوة مع كوندرسيه (1743-1794 م)، الذي اتضحت معالم معرفته حول التاريخ، عندما عمق هذه الفكرة التي تقتضي التدرج الصاعد في التاريخ الإنساني، بدءا من اجتماع الأفراد على شكل عشيرة، إلى ظهور الأقوام وصولا إلى آخر ما بلغه الغرب في عصره من تطور وتقدم[2]. وذلك أن العقل الإنساني ينمو باتجاه التقدم، وأن هذا التقدم قد بدأ باليونان.

وهو في نظر كوندرسيه أول عقل إستطاع أن يكشف عن الحقيقة اكتشافا علميا عن طريق الفلسفة، التي هي في نظره وسيلة يستطيع بها الإنسان أن يستخدم عقله على النحو الصحيح

رأى كوندرسيه أن زمنه يعتبر نقطة انعطاف تاريخية، وأنه بعد الإمعان والنظر الطويل نستنتج أن الوسيلة الوحيدة للتقدم، هو تسريع عملية التنوير والعقلنة لبسط سلطان العقل على المجتمع والطبيعة، ولا يتأتى ذلك إلا إذا انضمت العقلانية نفسها في فكر شامل تتقدم بخطى ثابتة نحو الحقيقة والفضيلة، ولكي يبين لنا كوندرسيه المسار التاريخي التقدمي المطرد للتاريخ وللمعرفة وللقيم، يقدم لنا لوحة في كتابه الأساسي «مخطط لوحة تاريخية لألوان تقدم العقل الإنساني» الذي نشر بعد وفاته بعام واحد (1795)، عارضا فيه تقدم العقل الإنساني المستمر نحو نقطة الكمال التام، وهي فكرة سيكون لها بالغ الأثر على مفكري أوروبا خلال هذه الفترة وخصوصا على هيجل[3]. تضمنت هذه اللوحة عشرة مراحل إنسانية تسعة منها قد مرت بها، والمرحلة العاشرة هي بمثابة معالم التقدم الإنساني في

(1) المرجع نفسه، ص 191.
(2) عبد الله إبراهيم: المرجع السابق ص 87.
(3) أحمد محمود صبحي: المرجع السابق، ص 170.

المستقبل، ولئن كان من غير الضروري تتبع كل هذه المراحل المجسمة للمسار التصاعدي للفكر البشري، إلا أنه قد يكون من المفيد التعرض إليها اختصارا، لأنها بمثابة الحلقات التي تمكننا من اكتشاف تاريخية كوندرسيه، المكونة لسلسلة التقدم المطروح على أن يقع التركيز على بعض منها خصوصا المرحلة الرابعة والسادسة والمرحلتين الأخيرتين:

المراحل الثلاثة الأولى: يذكر كوندرسيه فيما يتعلق بالمرحلة الأولى، مرحلة تجمع البشر في مجموعات وعشائر، لأنه لا يمكن تحليلها بالاعتماد على وثائق مدونة، بل يمكن تصورها عن طريق البحث في الملكات الفكرية والأخلاقية، فما يتعلق بهذه المراحل، هو وجود عشائر قامت حياتها على بعض التقنيات البسيطة، التي نشأت خلالها معارف أولى في الفلك والطب، إمتزجت باعتقادات باطلة روجها أناس اعتقدوا أنهم أصحاب المعتقد الديني محدثين انقساما اجتماعيا يتمثل في ظهور فئة تقدم المعارف، وفئة ثابتة كان عليها الإكتفاء بالاعتقاد وهذه أهم خصائص المرحلة الأولى، أما المرحلة الثانية اختلفت عن الأولى بالميل إلى الاستقرار في الأرض، فظهر عهد أقوام الرعاة والزراعة، مما أسهم في تطوير التقنيات وتحقيق فائض في الإنتاج[1]. أما المرحلة الثالثة، فقد كانت ميزتها تقدم المجتمعات الزراعية وظهور الكتابة الأبجدية وبرزت خلالها طبقة جديدة وهي طبقة الصناع والتجار غير أن سيطرة المعتقدات جعلت الجهل يسودها وتعمها الأحكام المسبقة.

المرحلة الرابعة والخامسة: تقدم الفكر البشري في بلاد اليونان إلى غاية عصر الإسكندر:

يشير كوندرسيه إلى دور الحضارات الشرقية بالنسبة إلى بلاد اليونان، التي تأثرت بمعارف وفنون شرقية، بواسطة بعض الأفراد الذين هاجروا إلى اليونان، أو عن طريق اليونان الذين سافروا إلى الشرق[2].

لكن الإختلاف الموجود بين اليونان والشعوب الشرقية، كامن في أن الطبقة الكهنوتية في اليونان لم تكن تحضر العلوم بيدها، فكان بوسع الأفراد معرفة الحقيقة،

---

(1) عبد الرحمان بدوي: المرجع السابق، ص 316.

(2) محمد الجوة: قراءة كوندرسيه لتاريخ الفكر البشري، م الفكر العربي المعاصر، ع 82-83، مركز الإنماء القومي بيروت، 1990، ص 47.

فساد الاستقلال وحرية الرأي، ويتعرض كوندرسيه إلى موت سقراط حيث يعتبره مثالا حيا على الصراع القائم بين الفلسفة والمعتقدات الشعبية، وهو صراع ما زال في نظر كوندرسيه متواصلا وهكذا مثّل رجال الدين عائقا أمام تقدم المعرفة العلمية وتطور الأنوار الفلسفية، ومهما كان عمل رجال الدين فقد اعتبر كوندرسيه الشعب اليوناني شعبا عظيما مجده بقوله: «إنه قد أسهم بصورة كبيرة جدا وإيجابية في تقدم النوع الإنساني»[1]. فكان من محاسن الفلسفة اليونانية تحطيم معتقدات شعبية حول الآلهة، وهذا هو مستوى المرحلة الخامسة، فقد أدى سقوط الجمهوريات الإغريقية إلى انحطاط العلوم السياسية، وبعد ظهور الإمبراطورية الرومانية كان علم القضاء هو العلم الجديد الذي مثّل إسهام الرومان في تقدم الفكر البشري والقانون الروماني، أما العلوم الأخرى فقد شهدت الانحطاط خصوصا بفعل اعتناق الرومان للعقيدة المسيحية، ويذكر كوندرسيه في هذا الموضوع ما يلي: «إن احتقار العلوم الإنسانية كان إحدى الخصائص المميزة للمسيحية، الذي كان بمثابة الانتقام من الفلسفة في أخص ما تختص به وهي الروح النقدية»[2].

المرحلة السادسة والسابعة: انحطاط الأنوار إلى عهد بعثها في فترة الحروب الصليبية:

يشرع كوندرسيه في تحديد ملامح هذه الفترة، بالإشارة إلى الانحطاط الكبير والسريع لأوربا، في حين كان أكثر بطئا في الشرق، ذلك راجع إلى أن رجال الدين المسيحي في الغرب شكلوا قوة منافسة لقوة الملوك، فساد الاستبداد الديني وسيطرة الكنيسة التي أقحمت الدين في شتى مجالات الحياة الإجتماعية، أما في الشرق فقد كانت تسيطر عليها الصراعات اللاهوتية، بالإضافة إلى انتشار التعصب الديني، غير أن الملفت للنظر هو موقف كوندرسيه من الفكر العربي الإسلامي التي تنعكس من موضوعيته قائلا: «كانت طباع العرب متميزة بالرفعة واللطف فقد كانوا يحبون الشعر ويتعاطفون صناعته، لقد درسوا أرسطو وترجموا مؤلفاته وتعاطوا علم الفلك وعلم الضوء، وأقاموا الطب كافة، فأغنوا هذه العلوم بحقائق جديدة وكان من وجود فضلهم تعميم إستعمال الجبر، وظهرت الكيمياء عندهم

(1) المرجع نفسه، ص 48.

(2) Condorcet: esquisse d'un tableau progrès de l'esprit humain, texte revu et présonté par O, H prior, nouvelle édition présonté par Yvon Belavol, Paris, librairie philosophique Jean Vrin 1970 p 45.

كتحليل للأجسام ولعناصرها...»[1]. من هذا النص يظهر لنا كيف ثّمن كوندرسيه دور العرب الحضاري، باعتبارهم طوروا المعارف وما وصلوا إليه من إبداع ثقافي، سيكون له دور في ظهور النهضة الأوربية، وهذا النص أيضا يلفت انتباهنا على أن الغرب لم يكن جاهلا لما أنتجه الشرق، غير أنه كما يلاحظ «أندري كرسون»: «وإن تألقت شعلة العرب فإنها انطفأت فيما بعد ذلك كان كافيا لتنبيه أوروبا من غفلتها»[2].

المرحلة الثامنة: من اختراع الطباعة حتى طرح العلوم والفلسفة:

أشاد كوندرسيه كثيرا بأهمية الطباعة في نشر الثقافة والتخلص من القيود السياسية والدينية، فالطباعة وسيلة من وسائل التنوير وأداة للتعرف على ما أنتجه الفكر البشري وبالإضافة إلى أهمية الطباعة، اكتشاف العالم الجديد، أما على المستوى العلمي كان التقدم واضحا بفعل أعمال كل من غليلي غاليلو GALILEI GALILEO (1564-1642 م) ورينه ديكارت RENé DESCARTES (1596-1650 م) اللذين مهدا إلى المرحلة الموالية[3].

المرحلة التاسعة: من رينه ديكارت إلى إنشاء الجمهورية الفرنسية:

كثيرا ما نوه كوندرسيه بقوة الثورة الأمريكية وباستقلالها، التي منحت نفسها للدستور الذي يكون أفضل لضمان استمراريتها، وأشاد أيضا بالثورة الفرنسية التي وجهت الفلسفة مبادئها وسارعت السلطة السياسية بحدوثها، إذ كانت في نظر كوندرسيه أكثر جذرية من الثورة الأمريكية، لأنها كانت تتعلق بتغيير عميق للبنى الاقتصادية والاجتماعية بالإضافة إلى ظهور على أعقابها حركات علمية جديدة مع إسحاق نيوتن NEWTON ISAAC (1642-1727 م).

المرحلة العاشرة: التقدم الملاحق أو المستقبلي للفكر الإنساني:

فيما يتعلق بالمستقبل وبالتنبؤ بما سيتحقق مستقبلا، يمكن حصره في نظر كوندرسيه في مجالات ثلاث، القضاء على اللامساواة بين أمم وتحقيق متزايد من المساواة بين أفراد المجتمع الواحد، وأخيرا التحسين الأخير للإنسانية، وهذا

(1) Ibid p 84

(2) Ibid p 100-101.

(3) أندري كرسون: تيارات الفكر الفلسفي، من القرون الوسطى حتى العصر الحديث، ترجمة نهاد رضا، منشورات عويدات بيروت،ط2، 1982 ص52.

ما جعل كوندرسيه يحلم بوحدة الأمم، ووحدة حضارية، أما التقريب بين الشعوب فلا يتم إلا عن طريق تحقيق المساواة وتقليص الفوارق بين الأفراد[1].

ممّا قيل عن فكرة التاريخ عند كوندرسيه، نستنتج أن عمل كوندرسيه لم يكن عمل مؤرخ يحقق في الأحداث ويستقرؤها بالاعتماد على ما يكفي من الوثائق، بل كان هدفه مغايرا لهدف المؤرخ الحقيقي، لأن كوندرسيه سعى إلى الكشف عن معنى التاريخ، ولا يهتم بالماضي إلا من حيث تلمس ملامح المستقبل، فالقانون التاريخي الذي توصل إليه كوندرسيه هو أن التقدم المطرد قانون الواقع الإنساني، من حيث منتجاته المعرفية، وبالإضافة إلى مفهوم التقدم الذي طرحه، نظرا لقابلية الإنسان إلى الكمال والتحسن، خصوصا في المجالين العلمي والخلقي، أو كما هو واضح من فكرة التقدم التي طرحها كوندرسيه هو من ناحية الكم أي أن تاريخ الفكر البشري هو تاريخ تراكمات معرفية علمية تنمو باستمرار، فلا سبيل إلى وضع حدود لها، لكن من ناحية أخرى للتقدم إذا اعتبرنا أنه تقدم العقل والدفاع عن الحرية، ومن مقتضياتهما استبعاد العوائق المتمثلة في التفاسير الخرافية والاعتقادات الشعبية، دافعا الإنسان إلى الإحساس بكرامته، وعموما تتجلى أهمية كوندرسيه التاريخية في أنه وجه البحث في تاريخ الأفكار وفي الفن الإجتماعي، فهو الفيلسوف الذي أورثنا فكرا إنسانيا متفائلا.

---

(1) محمد الجوة: المرجع السابق، ص 50.

صدق إبن رشد
في المصالحة بين العقل والإيمان

تعتبر إشكالية التوفيق بين العقل والإيمان، من أمهات الإشكاليات التي شغلت بال الفكر البشري منذ زمن بعيد، فكانت حاضرة في المدرسة الإسكندرية مع فيلون، الذي حاول التوفيق بين شريعة موسى عليه السلام والفلسفة، كما تصدى مفكري الإسلام لهذه الإشكالية، فعالجها المعتزلة والأشعرية، ثم الفلاسفة فيما بعد، مع الفارابي وابن سينا والغزالي وابن طفيل، فمنهم من أخضع الدين للفلسفة ومنهم من أخضع الفلسفة للدين، وظل الخلاف محتدما بين الفقهاء والفلاسفة إلى حين أن قام ابن رشد، ساعيا إلى التوفيق بين الإيمان والعقل، وبين الشريعة والحكمة، كان هذا كله في كتابه فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الإتصال، مجيبا على تلك الإشكالية التي كانت في صورتها: هل النظر الفلسفي مباح في الشرع أم محضور؟.

عن هذا الإشكال أجاب إبن رشد ممهدا لمشروعه الفلسفي التوفيقي بين العقل والإيمان ومدى إستلزام أحدهما للأخر، بادئا بتعريف الفلسفة على أنها ليست سوى النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أما الشرع يدعوا إلى معرفة هذه الكائنات بواسطة العقل[1].

صدق بول كيرتس حينما قال أن إبن رشد هو إحدى أهم الشخصيات الرئيسية التي مهدت لعالم الحداثة في أوربا في القرن الثامن عشر، رغم حضه السيئ لما لاقه في آخر حياته من أبناء جلدته، لم تشفع له إنجازاته النوعية ورؤيته العقلية الثابتة ونباهته التي جبل عليها هذا الفيلسوف الفذ[2]، وهذا نظرا للدور الهام الذي لعبه في

إضافة حلقات كبرى في تاريخ الفلسفة، وجهوده المريرة في شرح النصوص

(1) المرجع نفسه، ص 52.

(2) يوسف فرحات: الفلسفة الإسلامية وأعلامها،ترادكسيم شركة مساهمة سوسرية، جنيف ط1986-1 ص 192.

اليونانية والحفاظ عليها، على إثرها لقب بالفيلسوف الشارح، بعدما تمسك بشرايين الفلسفة وسماها بعلم البرهان متجاوزتا عنده نشاط التأمل، التي تفضي إلى دراسة الواقع دراسة دقيقة.

فلا أحد يمكن له أن ينكر أهمية حضور إبن رشد في تاريخ المعرفة والفلسفة والشريعة والطب، سواء في الإسلام أو في الغرب، بعدما إحتلت فلسفته مرتبة مركزية بين الشرق والغرب، صارت الرابط المتين بين الفلسفة اليونانية والإسلامية وإنبعاث الحداثة الغربية، التي كان له فيها قسطا لا يستهان به في ظهورها، وهذا ما دفع بكثير من أباء الفكر الغربي إلى الإستثمار في النصوص الرشدية في بناء حضارتهم المتطلعة بالسم الرشدية اللاتينية، في الوقت الذي أدار أبناء قومه ظهورهم عنه ساخطين على إجتهاداته الفقيهة والفلسفية، بعدما وفق في مسح كل الفواصل التي كانت ظاهرة للعيان بين الشريعة والفلسفة، ولا شك أن هؤولاء الرشديون اللاتينيون قد إستفادوا من هذه التجربة، في وصولهم إلى المهادنة التاريخية بين المسيحية المتسلطة والعقل بجميع إفرازاته العلمية، أو بين الإيمان والعقل، وفتح عصر الحوار البناء خدمة لشعوبهم الغارقة في الظلام، بغض النظر عن شروحاته الوافية لنصوص أفلاطون وأرسطو، أخذين العبرة من الصراع المرير بين الدين والفلسفة الذي دام قرابة ألف عام، التي تجسدت في المصالحة الموفقة بين العقل والإيمان التي ظهرت معالمها في عصر النهضة، وهذا بفضل إبن رشد في ديار الغرب.

ولكن ما الذي جعلنا نبتعد عن إبن رشد؟ وما الذي جعلنا لا نهتم بالمصالحة الرشدية بين الشريعة والمعرفة عموما، والإستفادة منها لعلنا نصل إلى حلول لقضايانا التي نتخبط فيها الآن؟

صدق إبن رشد حينما تنبأ لما سيحدث لأحفاده إن لم يتداركوا تلك الأخطاء التي وردت حول علاقة الشريعة بالفلسفة، وإن إستمر إقصاء العقل والفلسفة من مناحي الحياة.

صدق إبن رشد، لأن تنبؤاته تحققت ونحن الآن نعيشها بسبب هفواتنا وعدم مبلاتنا لما كان يخشاه إبن رشد لما يحصل لنا الآن من ضياع نتيجة فهمنا الخاطئ للدين دون علم.

ذلك هو إبن رشد الصادق بحق فيلسوف قد تجاوز عصره بكثير، بعدما تنبأ

بأحوالنا إذا ما ظل الصراع قائما بين الدين والإجتهاد العقلي، وإذا ما هيمنت الأصولية على دروب المجتمع على حساب العلم والفلسفة وما ينتج عنها من جمود وتطرف، وهذا ما رأه إبن رشد حينما رأى مغالاة فرقة للفلسفة على حساب الشريعة، ورأى أخرون، أنهم قد إكتفوا بالشريعة دون النظر إلى الفلسفة، وفريق ثالث جمع بينهما وهو الفريق الذي ينتمي إليه إبن رشد، الذي كان يرى دوما أن فهم الشريعة لا يكتمل إلا بالعقل وهو ما تسعى إليه الفلسفة، فهما يتفقان أكثر مما يختلفا، فكلاهما يسعى للبحث عن الحقيقة التي عنها يقول إبن رشد «إن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة مع ما يقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة، وهما المصطحبتان بالطبع، المتحابتان بالجوهر والغريزة..»[1].

إذا ما تمعنا هذا القول، لنجد أن إبن رشد كان صادقا في ذلك، لأن هذا القول إذا ما شرحناه نجده يحمل عدة دلالات منطقية، وأهمها أن رغم الإختلاف الواضح بين الشريعة والفلسفة إلا أنه يبقى إختلاف ظاهري فقط لا باطني، فباطن الشريعة والفلسفة متداخلان لأنهما ينحوان نفس المنحى، ألا وهو معرفة الوجود الذي يضفي إلى معرفة موجد هذا الوجود وهو الله، فهناك تداخل جوهري بينهما حتى لا نكاد أن نعرف أحدهما من الآخر نتيجة الرابط المنطقي الذي يربطهما، فكلاهما يشتركان في عنصر العقل، فلا نكاد أن نجد موضوعا دينيا إلا وقد إستند على العقل وكل ما تعلق بالإجتهادات كما هو الشأن في الفلسفة، وكل ما ترتب عن رفض الفلسفة وإقصاء حضور العقل في مجتمعاتنا كما يقول إبن رشد إنما هو ذنب المخطئين لها لا الفلسفة في ذاتها، بعدما دأبت منذ نشوءها على البحث في طبائع الموجودات والمصنوعات التي توحي إلى مدى قدرة الصانع، لأن المصنوعات تدل على صانعها بقدرته على صناعتها، وهذا ما يتناسب مع الفلسفة الذي دلّ عليه الشرع حاثا على معرفته، فقط طريقة الوصول إلى معرفة الخالق وبمخلوقاته تختلف بينهما، فالدين قد احتوى على كل المعارف المتعلقة بالخالق وبالمخلوقات في نصوص الوحي دون وسائط أو جهد يذكر، كلها منزلة من الله سبحانه وتعالى، أما الفلسفة فهي بخلاف ذلك تدرك الموجودات وموجدها عن طريق البحث والتراتب المعرفي وإجهاد العقل على ذلك، وهذا عينه ما أقره

---

(1) بول كيرتس: الحرية العقلية والعقلانية والتنوير، مجلة إبن رشد، العدد الأول، ماي -جويلية 1998، مارنور للنشر الجزائر ص200.

الشرع في قوله تعالى ﴿... فَٱعْتَبِرُوا۟ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَٰرِ﴾، وقوله أيضا ﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ ﴾ ، وقوله تعالى ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ (١٧) وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ (١٨) ﴾ هذه بعض من الآيات التي جاءت تحث على النظر في الموجودات والتدبر فيما خلق الله عز وجل، ويرى إبن رشد أن هذا العلم قد خص به الله سيدنا إبراهيم عليه السلام لقوله تعالى ﴿ وَكَذَٰلِكَ نُرِىٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾، كل هذه الآيات تدل على وجوب النظر بالعقل في الموجودات والإجتهاد على إستخراج المعلوم من المجهول فيها، أو ما يسمى بالقياس العقلي في بناء المعارف.

صدق إبن رشد حينما قال أنه في حالة ما ظهر خلاف ظاهري بين الشرع والعقل أو تصادما، فوجب أن نؤول ظاهر النص بما يتناسب مع ما يقتضيه العقل الراجح لتجاوز ذلك الخلاف، مؤكدا أن باطن النص لا يتعارض أبدا في أي حال من الأحوال مع العقل، لأن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له، إلا أن عمل هذا التأويل يستلزم شروطا محددة وجب توفرها، ومن أهم شروطه التي أكد عليها إبن رشد العلم والخبرة، وفي هذا الباب إنتقد إبن رشد المتكلمين حينما إختلفوا حول التأويل، واضعا تعريفا له على "أنه إخراج اللفظ من الدلالة المجازية من غير أن يخل في ذلك بعبارة لسان العرب"[1] داعيا على أن يكون من إختصاص العلماء فقط لقوله تعالى ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ ﴾ - سورة آل عمران آية 7 - فالمقصود من الشرع هو تعليم العلم والعلم بالحق والعمل به وهو معرفة الله تعالى وسائر الموجودات على ماهية عليه ومعرفة السعادة الآخروية والشقاء الأخروي، والإمتثال للأفعال التي تفيد السعادة وتجنب الأفعال التي تفيد الشقاء.

صدق إبن رشد حينما حدد غاية مصالحته بين العقل والإيمان وإجتهاده على التوفيق بينهما، هي تصحيح الأخطاء والآراء الفاسدة والباطلة التي حيكت حول دور العقل وعلومه ومردودهما في الشريعة، وأن يبين أن ما جاء في الشريعة من وحي له صلة بحقيقة الكون، هو نفسه ما يستخلصه العقل من دراسته للكون دراسة علمية

(1) ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الإتصال، تقديم وتعليق أبعمران الشيخ وجلول البدوي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر ص ص18.

مباشـرة. وإبن رشـد في غايته هذه سـلك مسـلكين مختلفين، مسـلك إنطلق منه من الشريعة لينتهي إلى النتائج التي كان العقل قد وصل إليها في دراسته للكون ومدى تطابقهما في ذلك، وهذا ما خص به إبن رشـد كتابه مناهج الأدلة، أما المسـلك الثاني وهو عكس المسلك الأول تماما، أنه قد سلك من النتائج التي تمكن منها العقل وحققها منتهيا إلى ما أورده الشـرع من أدلة مطابقة لتلك النتائج، وهذا ما نص عليه فصل المقال. يقول إبن رشـد في هذا الشـأن «فالصواب أن تعلم فرقة من الجمهور التي ترى أن الشريعة مخالفة للحكمة، أنها ليست مخالفة لها وذلك بـأن يعـرف كل واحـد مـن الفريقيـن أنـه لم يقف على كنههمـا بالحقيقة، إضطررنا في مناهج الأدلة أن نعرف أصول الشـريعة، فإن أصولها إذا وجدت أشـد مطابقة للحكمة مما أول فيها، وكذلك الرأي الذي ظن في الحكمة أنه مخالف للشـريعة لم يحط علما بالحكمة ولا الشريعة، ولذلك إضطررنا نحن أيضا إلى وضع قول فصل المقال في موافقة الحكمة للشريعة»[1].

إن السجال الفلسفي الذي فتحه الإمام الغزالي حول مواقف بعض الفلاسفة، حينما تعرضوا لبعض القضايا الفلسـفية تخص أمور الشـريعة، إعتبرها الغزالي أنها ليست من إختصاصهم ولا يحق لهم بحث فيها لأنها توقعهم في الكفر، رغم أن جل هذه القضايا قد وردت في الفلسـفة اليونانية تدور كلها بالخالق وكيفية خلقه للمخلوقات وقدم العالم وعلمه له، قد خص به على الخصوص كل من الفارابي وابن سـينا بعدما تعرضا لها في حلة فلسـفة إسـلامية جديدة، دفعت بالغزالي إلى تقويضها وتكفيرهم في بعض القضايا وهي خمسـة، على ما خاضوا فيه في كتابه الشـهير تهافت الفلاسـفة، كل هذا الجدل الفلسـفي قبله إبن رشـد كونه يدخل في النقاش الفلسفي المعرفي، ولكن ما لم يقبله إبن رشد من الغزالي ومن المتكلمين أيضا، هو عندما صرحوا به لعامة الناس التي لا تفقه هذه الأمور، والذي كان عاملا حاسما في تجييشها على تقويض الفلسفة والفلاسفة، ورفض كل ما له صلة بالعقل من علوم وفلسـفة، بعدما لاقت تصرحاتهم قبولا كبيرا في أوسـاط الجمهور على أنه مساس بالدين، على إثر تلك التصريحات أغلقت كل أبواب الإجتهاد في وجه العقل إلى يومنا هذا.

صدق إبن رشد على إثر تلك التصريحات والحملات المقيتة على الفلسفة،

(1) المصدر نفسه ص 24.

على أنها ستمثل بداية النكسة عليها ستنطفئ شمعة الحضارة الإسلامية التي طالما أعجب بها وسيزول نورها وبريقها، بعدما إكتف الجمهور بالخطاب الديني فقط، بفعله حدث إنغلاق ديني في مقابل إنحصار المد المعرفي، الذي تحول مع مرور الزمن إلى زهد ثم إلى تعصب وأخيرا إلى تطرف وإقتتال مثلما يحدث في زمننا هذا، قد تراجع العقل أمام الإيمان، وهذا ما جعل إبن رشد يسارع للحد من إنتشار هذه التصريحات والفتاوي التي إنتشرت في أوساط العامة كإنتشار النار في الهشيم، في كتابه تهافت التهافت مفندا كل ما زعموه حول الفلسفة من مفاسد ومخاطر على الدين، قضية بقضية وجملة بجملة، معتمدا على المنطق وقوة البيان ودلائل الفقه ونباهة عقله لتمكن من ذلك، كاشفا عن هفواتهم وأخطائهم، حاثا على أن يعطوا فرصة لحضور العقل في حياتنا كما أعطوه للإيمان، عن ذلك يقول إبن رشد «الإفصاح بالحكمة لمن ليس من أهلها يلزم عنه إبطال الحكمة أو إبطال الشريعة، والصواب ألا يصرح بالحكمة للجمهور»[1]، هذا هو النقد الذي حمّله إبن رشد على الغزالي الذي أخطأ في نظره بعدما أدلى بآرائه لعامة الناس في هذه الأمور العويصة، مضللا الفلسفة والشريعة على السواء، كما أخطأ أيضا عندما كفر الفلاسفة في أمور ليست من إختصاص أصول الدين، وهذا ما كان يلزمنا للأخذ العبرة منه بعد إستقراء نصوص إبن رشد، فإذا كان إبن رشد قد عاش في زمن قد ظهر فيه الخلاف للتو بين العقل والإيمان الذي لخصه في فصل المقال، قد دفعه حسه الإنساني لعقلنة ذلك الخلاف، فماذا نقول عن أبناء زماننا الذين يتقاسمون همّ مجتمعنا خصوصا الذين يدعون المعرفة والحكمة والفلسفة والفقه، وهم يروا أن ذلك الخلاف قد تطور وأصبح ممارسا في أرض الواقع من قتل وتدمير وفساد وقد اكتفوا بصمت والجمود، فما أحوجنا لأبن رشد زمننا.

---

(1) ابن رشد: مناهج الأدلة، تحقيق محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة ص 184-185.

علم العقل
في كل ما هو ترنسندنتالي

في عام 1865 م نشر إ. ليبمان كتابه تحت عنوان «كانط وورثته»، مرددا في خاتمة كل فصل هذه اللازمة «الرجوع إلى كانط واجب إذن»، هذا الرجوع هو حقيقة لا رجعة فيها من أجل إعادة قراءة الفكر والمعرفة وفق الروح الكانطية التي أشاعها كانط في عصره وعلى العصور التي عقبته، بدءا بتصنيف الحقائق العلمية بخصائصها إلى محاولة التوفيق بينها إلى نقد العقل، هي مسيرة فلسفية ضخمة شيدها إيمانويل كانط (1724-IMMANUEL KANT 1804م) للمعرفة وللعلم وللبشرية، هذا الذي جعله بمثابة نقطة إنعطاف كبرى في تاريخ الفلسفة بصفة عامة وفي الفلسفة الحديثة بصفة خاصة، إذ جمعت فلسفته أبعاد كل من العقلانية الديكارتية والتجريبية (لوك وهيوم) عن طريق وولف، حيث نجد فلسفته إنتقلت من مجال المشروع العقلي المفارق للتجربة المستند على العلم الرياضي كأساس أوحد لباقي العلوم ومنها الميتافيزيقا إلى مشروع النقد الإبستيمولوجي المستند إلى العلم التجريبي، بهذا الإنتقال ظهر كانط ناقدا من جهة ومن جهة أخرى ساعيا لتركيب عقلانية جديدة على أنقاض المشروعين السابق ذكرهما[1].

لقد مارس كانط نقدا مزدوجا على العقل باعتباره آلة المعرفة، بعدما جمع في فلسفته بين الإحساس والعقل، فمعرفة الأشياء تعتمد على العقل بما لديه من بديهيات مستقلة عن التجربة البعيدة عن إدراكاتنا الحسية، لأن العقل عبارة عن مجموعة من التجارب التي تصل إليه، فبعض العناصر في نظر كانط التي هي مستمدة من التجربة كما هو الحال في فلسفة دافيد هيوم (1711-DAVID HUME 1776م) وفي فلسفة لوك (1632-LOCKE 1704م) وبعضها من المعاني الأولية التي يعرفها العقل المجرد بطبيعته، فالعقل أداة تشكل الإحساسات والتجارب الحسية

(1) إبراهيم مصطفى إبراهيم: مفهوم العقل في الفكر الفلسفي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر 1993 بيروت ص 108.

لتخلق منها وحدة فكرية التي هي ما نطلق عليها إسم الأشياء والتي تعرف في فلسفته بالنزعة المتعالية أو النزعة الترنسندنتالية[1]، الذي قصد بها كانط أن تكون علما جديدا وركنا أساسيا من أركان فلسفته النقدية وتحتوي على ركنين أساسيين وهما:

1- تتناول النزعة الترنسندنتالية القواعد والمبادئ الصورية الضرورية للتفكير في عالم الخبرة الإنسانية من حيث أنها لا تتعلق بشيء تجريبي معين، وإنما تتعلق بالسمات العامة التي يمكن تطبيقها على كل ما يكون موضوعا لإدراكاتنا أو معرفتنا، وهي ضرورية من حيث أن عالم الخبرة الإنسانية يكون مستحيلا بدونها ومن ثمة تتعلق لا بالصورة المنطقية الخالصة لفكرنا وحسب وإنما بمضمون هذا الفكر أيضا[2].

2- تتناول النزعة الترنسندنتالية البحث في المصدر هذه القواعد أو التصورات والمبادئ وحدودها التي يجدها المنهج الترنسندنتالي في العقل الفعال، وقد قسم كانط هذا المنهج إلى تحليل ترنسندنتالي وديالكتيك ترنسندنتالي، فالتحليل الترنسندنتالي يهتم بتحليل العناصر والشروط القبلية التي يضعها العقل الفعال لكي تكون إدراكاتنا الحسية ممكنة، وهذه الأخيرة هي التي تشكل موضوع الديالكتيك الترسندنتالي.

أما ما يتعلق بنقد العقل، فالعقل بفهم كانط هو ملكة إستنباط الخاص من العام، وفق هذا الفهم يميز كانط بين العقل والذهن، فالعقل هو ملكة إدراك وفي نفس الوقت هو وسيلة إستدلال يبحث عن حد وسط، أي عن مفهوم آخر، ومن هنا يمارس العقل عبقريته حينما يصل إلى معرفة ما بواسطة أفعال المدركات، بفعل وجود مفاهيم قبلية عن الإدراك (المقولات) التي تنطبق على كل موضوعات التجربة الممكنة[3].

في نقد العقل الخالص يكشف لنا كانط عن أوهام العقل التفكيرية الكبرى،

(1) عبد الله إبراهيم المطابقة والإختلاف، المركزية الغربية، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء ط1- 1997 ص 87.

(2) Kant: La Raison Pratique, Textes Choisie Claude Kbodss Presses Universitaires D France .è4 Paris 1966 p12.

(3) إيمانويل كانط: نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي دط، دت ص34.

وهي إشكاليات الميتافيزيقا التي يجرنا إليها العقل وخاصة ما يتعلق بمشكلة النفس والعالم والله، وهو هنا يستبدل مفهوم الخطأ التقليدي بمفهوم مشكلات داخلية، إذن فكل ما يفعله النقد هنا هو تجنب أثار الوهم على المعرفة بالذات، أما الذهن فهو ملكة إنتاج الإمتثالات بوصفه ملكة التفكير في موضوعات العيان الحسي، إنه ملكة المعرفة بواسطة التصورات CONCEPTS [1]، وعلى هذا الأساس فكل معرفة تبدأ بالحواس أولا ثم تنتقل إلى الذهن لتنتهي في العقل إذا فليس هناك ما هو أسمى من العقل، نظرا لمعالجته مادة العيان وردها إلى الوحدة العليا للفكر، وعلى ضوء هذا الطرح يضع كانط علاقة الذهن بالعقل معطيا تفرقته الحاسمة بينهما، لأن العقل هو ملكة رد قواعد الذهن إلى الوحدة بواسطة المبادئ، لأن العقل لا يتعلق بالتجربة ولا بأي موضوع كان، وإنما يتعلق بالذهن من أجل أن يزودنا قبليا بالتصورات والمعارف المختلفة[2].

إعتنى كانط في فلسفته بالعلم النظري للعقل المجرد، حين جعل للعقل علما مناظرا للعلوم طبيعية، معتبرا أن الأشياء تنتظم وفقا لمبادئ العقل وهذا حينما أكد أن الزمان والمكان صورتان قبليتان لقوة الحاسة، فالمكان خاص بالحواس الظاهرة والزمان خاص بالحواس الباطنة[3]. فالأشياء تنتظم وفقا لهتين الصورتين، وبهذا حقق كانط إنجازا كبيرا في عصره، جاعلا من الرياضيات قائمة على العيان القبلي لقوة الحاسة فيما كان العقلانيون يعتبرونها يقين عقلي مطلق.

إن المأخذ الذي سجله كانط على الفلسفات السابقة عنه سواء كانت عقلية أم تجريبية، هو حينما أغفلت النظر في العقل من حيث هو مصدر كل معرفة، وبهذا إتجهت فلسفته إلى تحليل قدرات العقل وإمكانياته بغية الوصول إلى القواعد العامة التي تضبط كل علم وكل أخلاق[4]، من هنا جاء إهتمامه بترنسندنتالي، لأن الترنسندنتالي عنده كما يقول مارتن هيدغرMARTIN HEIDEGGER «....هو كل

---

(1) التصور: CONCEPTION وهو المعنى العام المجرد، فإذا نظرت إليه من جهة شموله أي من جهة ما يصدق عليه دل على التصور الذهني، أنظر جميل صليبا المعجم الفلسفي ج1 دار الكتاب اللبناني بيروت 1978ص281.

(2) إيمانويل كانط: مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما، ترجمة نازلي إسماعيل حسن، تقديم عمر مهيبل، سلسلة الأنيس، موفم للنشر 1991-ص 88.

(3) سعد الله إبراهيم: المرجع السابق ص 215.

(4) إيمانويل كانط: أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة محمد الشنيطي، دار النهضة، بيروت دط 1970 ص19.

معرفة مزعومة تقف ما وراء حدود التجربة الإنسانية لا لأنها لا تتخطى أشياء الموضوعات باتجاه موضوعيتها بل لأنها تتخطاها وتتخطى موضوعيتها في آن واحد... يكون متعاليا في نظر كانط كل تصور يتطلع لمعرفة موضوعات لا تحيط التجربة بها»[1] وعلى هذا فإن الخروج بموقف ثالث هو في رأي كانط يحقق عدة أهداف يبطل بها فساد التصورين الفلسفيين وينقدهما معرفيا.

لقد حاول كانط أن يتجاوز الثنائيات التي كانت واردة في السياقات الفلسفية التي سبقته، وهو الهاجس القوي الذي بقي حاضرا في فلسفة هيجل خاصة ما يتعلق منه بالديالكتيك الترنسندنتالي الكانطي، فما طبيعة هذا الديالكتيك؟.

إن المشكلة المعرفية الأساسية التي شغلت بال كانط هي البحث فيما إذا كان يمكن للميتافيزيقا أن تصير علما له منهج وموضوع، وهو ما دفع بكانط أن ينتقل ببحثه الفلسفي إلى إكتشاف القضايا التركيبية القبلية، حين رأى أن القضايا الميتافيزيقية هي من هذا النوع لأنها قبلية، من هذه الزاوية وضع كانط منطقه الذي يحتوي على منطق صوري ومنطق ترنسندنتالي، فقسم المنطق الصوري إلى مبحثين تحليلي وديالكتيكي، فالتحليلي يبحث في القضايا والأقيسة، الذي إعتبره إعتبره أنه لا يقدم لنا معارف جديدة عن العالم وإنما يقدم لنا مبادئ صورية يسير عليها الفكر في إستدلالاته[2]، أما الديالكتيك لاحظ كانط في شأنه أن القدماء قد إختلفوا في فهمهم لمعنى الديالكتيك، غير أنهم يتفقون على أنه منطق خداع، ويعني بذلك أن الديالكتيك في أساسه يتناول صورية الفكر، لكن هناك بعض من استخدموه كانوا ميالين في نظر كانط إلى إستخدامه كأداة لتوسيع معارفنا عن الأشياء وهو ميل غير مشروع في نظره، بحجة أنهم ينخدعون حينما يظنون أنهم إكتشفوا بالديالكتيك معارف جديدة عن العالم[3].

وفق هذا الفهم عرّف كانط الديالكتيك تعريفات مختلفة في سياقات متباينة، تارة عرفه على أنه منطق الخداع ويقصد من ذلك أن الديالكتيك يتناول مبادئ صورية للفكر، وفي نفس السياق يسوق لنا كانط تعريفا مشابها لتعريف أرسطو للديالكتيك، فيراه ذلك الذي يستبعد كل مضمون للمعرفة ويكتفي باستعراض

(1) مارتن هيدغر: مبدأ العلة ترجمة نظير جاهل، المؤسسة الجامعية / بيروت 1991، ص85.
(2) إيمانويل كانط: نقد العقل المحض ص 199.3
(3) المصدر نفسه ص 169.

الأغاليط الكاملة في صورة أقيسة[1]، فما هو أهم في ديالكتيكية كانط من هذا كله هو إهتمامه بالديالكتيك الترنسندنتالي الذي جعل منه أداة لنقد كل ميتافيزيقا وإثبات بطلانها على أنها ميتافيزيقيات غير مشروعة، إذن فموضوع الديالكتيك الترنسندنتالي عند كانط هو تحليل الشروط القبلية في مواضيع الميتافيزيقا، حيث إهتم بهذا النوع من الديالكتيك لكشف خداع الأحكام الترنسندنتالية، هذه الأحكام التي إعترف كانط على أنها تذهب إلى ما وراء حدود الخبرة، ومعتقدا في نفس الوقت أن الخداع لا يمكن إزالته لأنه طبيعي ولا بد منه، وهذا يعني أن الديالكتيك الترنسندنتالي يقتصر على الأحكام المفارقة كاشفا عن الخداع التي توقعنا فيها الصور المنبثقة عن طريق الحواس التي تبدو لنا في صورة موضوعية، في حين أن ليس على الديالكتيك المنطقي أن يحي المغالطات سوى أن يبين خطأ تطبيق المبادئ الصورية، فثمة إذن ديالكتيك طبيعي للعقل الخالص لا مفر منه، الذي لا ينفك عن العقل البشري حتى بعد أن يكشف عن أغاليطه[2].

وبما أن موضوع الديالكتيك الترنسندنتالي هو البحث في بطلان النظريات الميتافيزيقية، هو الأمر الذي دفع بكانط إلى الهجوم على تلك الفلسفات في ثلاثة مسائل رئيسية والتي تقابل الأفكار الثلاثة للعقل الخالص وهي:

- المسألة الأولى تسمى بأغاليط العقل الخالص الذي تناول فيها فكرة جوهر النفس الإنسانية التي رأى فيها كانط أنها ترفض علم النفس العقلي.

- المسألة الثانية وهي في شكلها نقيضة أو أغلوطة العقل الخالص والتي تناول فيها فكرة العالم يرفض فيها علم الكون.

- المسألة الثالثة التي سماها كانط بالمثل الذي يحتذيه العقل الخالص والتي تناول فيها براهين الفلاسفة على وجود الله كما أنه لا ينكر فيها حرية الإرادة وخلود النفس فيها[3].

وبهذا خلص كانط إلى النتيجة التالية ومفادها أن للعقل الإنساني ثلاث وظائف أقوى وأسمى من هذه الوظائف مجتمعة في ملكة المعرفة وهي:

---

(1) محمد فتحي عبد الله: الجدل بين أرسطو وكانط دراسة مقارنة، المؤسسة الجمعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت ط1 1995 ص 23.

(2) إيمانويل كانط: نقد العقل المحض ص 187.

(3) المصدر نفسه ص 187.

أ- القدرة الحسية التي تستقبل الحدوس الحسية، كما تستقبل صورتين قبليتين وهما المكان والزمان، ويرى كانط أن القدرة الحسـية هي بدون شـك مصدر من مصادر المعرفة، وهي مجرد قوة إنفعالية صرفة، أو قبلية سلبية محضة على التأثير بما يرد من الخارج.

ب- العقل الفعال الذي عنه تصدر التصورات القبلية أو ما يسمى بالمقولات، وتكمن وظيفته في التعلق بالموضوعات التي يعرضها الحس عليه، لكي يجد القاعدة أو المقولـة التـي يستطيع بهـا ضـم الأجزاء إلى بعضهـا البعض، ولكن موضوعات العقـل الفعـال لابـد دائمـا أن تكـون معطـاة له في الإدراك الحسـي، وكل ما يضعه هـو أن يضـم موضوعـا مـا مـن حيـث هـو معطى في الزمان والمـكان إلى موضوع آخر طبقا للقاعدة العامة[1].

من كل ما سبق لنا طرحه يتضح لنا أنه يمكننا بواسطة القدرة الحسية والعقل الفعال أن ندرك عالم الأشياء المادية إدراكا حسيا، وأن يكون هذا العالم موضوع معرفتنا العلمية والتجريبية.

ج- العقـل الخالـص الـذي يعنـي بـه كانط ميلنا إلـى التفكير في المطلق وفي حقائـق الأشـياء، ويـرى أيضـا أن العقـل الخالـص تصدر عنه بعـض الأفكار تكون مصـدر مواقفنـا الميتافيزيقيـة التـي مـن السـهل أن ننخـدع بها، فنقيـم عنها مذاهب ميتافيزيقيـة نعتقـد بصدقهـا مـع أنهـا في الحقيقة ليسـت كذلك، فالعقل الخالص له القدرة على الإثبات بالإسـتدلالات القياسـية عن طريق ثلاث أنواع من الأقيسـة، صورة بالقياس الحملي، وصورة بالقياس الشرطي المتصل وأخيرا صورة بالقياس الشـرطي المنفصل، وقد لاحظ كانط أن العقل الخالص بمعناه السـابق ذكره ميّال إلى الإنتقّال من المقدمة الكبرى للقياس إلى مقدمة أكثر منها عمومية حتى يصل في ذلك إلى تصور مقدمة أولى وقد سمى كانط هذا الإنتقال في الفكر بالإنتقال من المشروط إلى الشرط الأول.

عليه ردّ كانط المسـائل الميتافيزيقية على كثرتها إلى الأفكار الثلاثة السـابق ذكرها التي تشكل موضوع الديالكتيك الترنسندنتالي أو كا يسميه كانط بديالكتيك الظواهر قائلا «لقد أسـمينا أعلاه الديالكتيك بعامة منطق الظواهر»[2]، وأن المنطق

(1) محمد فتحي عبد الله:المرجع السابق ص172.

(2) إيمانويل كانط: نقد العقل المحض ص 185.

هو قانون الحكم على الحقيقة، إذن فمثل الديالكتيك عند السوفسطائي هو فنه فهو أيضا منطق تعالي عند كانط، وفيه ينتقد الذهن والعقل في إستخدامهما المفرط والمتجاوز لطاقتهما وحدودهما، وتعدو وظيفة الديالكتيك الترنسندنتالي في الكشف عن ظاهر الأحكام المتعالية والأمور التي لا تصدر عن المنطق ولا عن التجربة، وإنما عن العقل حينما يدعي تجاوز الحدود التي فرضتها التجربة التي بينها كانط في قسم الحساسية المتعالية في كتابه نقد العقل الخالص"[1].

والسؤال الذي يطرح هنا، هو كيف أثبت كانط أن هذه الأفكار القبلية للعقل الخالص تنطوي على خداع الأوهام التي وجب على الديالكتيك الترنسندنتالي دحضها؟.

يفصل كانط إجابته عن هذا السؤال حينما ناقش بتفصيل أراء الفلاسفة السابقين عنه حول النفس والعالم والله، فرأى أن أخطاء الميتافيزيقا نابعة من قضية عامة إلى قضية أخرى أعم منها، حتى نصل إلى قضية لا توجد من هي أكثر عمومية منها فتصبح أساسا لكل ما ينطوي تحتها من قضايا عامة. أما ما يتعلق بالديالكتيك بوصفه يتناول فيما هو موجود أو ما يمكن أن يوجد سواء كان محسوسا أو معقولا، وهذا ما دفع بكانط إلى أن يميز في الديالكتيك الترنسندنتالي بين نوعين من أغاليط، الأغلوطة المنطقية والأغلوطة الترنسندنتالية، فالأولى قياس فاسد من الناحية الصورية والثانية قياس يتضمن إحدى مقدمتيه وهو ما أسماه كانط بالفكرة الترنسندنتالية[2].

لقد أفرزت التصورات الديالكتيكية لكانط إختلافات عديدة بين مؤرخي الفلسفة حول قيمة الديالكتيك الترنسندنتالي، فمنهم من ذهب إلى أن كانط قد أراد بيان استحالة قيام أية ميتافيزيقا نظرية، بينما ذهب الآخرون إلى أنه لم يقصد من وراءه إلا القضاء على الميتافزيقا بكافة فروعها، مستندا في ذلك من تقسيم كريستيان وولف (1679 WOLF CHRISTIAN-1754م) الثلاثي للميتافيزيقا إلى علم النفس العقلي وعلم الكون وعلم العقل، فكانط أراد أن يخلص الميتافيزيقا من الميتافيزيقيين أنفسهم، لأن خطأهم هو أنهم حاولوا الإمتداد بأفكارهم عن

(1) المصدر نفسه ص 187.
(2) جيل دولوز: فلسفة كانط النقدية، تعريب أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ط1 1997 ص34.

النفس والعالم والله إلى ما وراء حدود التجربة.

من كل هذا يتضح لنا أن فلسفة كانط حاولت أن تضع في مقدمتها هدفين أساسيين، أولهما تجاوز واقع التفكير الفلسفي الذي كان يتنازعه التيار العقلاني والتيار التجريبي، وثانيهما فحص إمكانيات العقل وشروطه في إنتاج المعرفة، ويبدو أن هذين الهدفين اللذان أصبحا في صلب الكانطية هما اللذان عدا فيما بعد معيارا لتقويم الكانطية ونقدها وأهميتها في ضوء المشروع الفلسفي الذي طرحه كانط.

البديل الفينومينولوجي:هيجل ضد كانط

من أبرز الإنتقادات التي تعرضت لها الكانطية في هذا الموضوع هي تلك التي وجهها لها هيجل، حيث أعاد النظر في هذا التصور من الجديد ليقوم بنقده فيما بعد.

عمل هيجل على أن يجد في الديالكتيك الكانطي صورة أولية لديالكتيكه الخاص، علما أن روح الديالكتيك الهيجلي لا يتفق كثيرا مع ما أقره كانط في ديالكتيكه، لأن كانط ظل في نظر هيجل عاجزا عن إدراك اللحظة الديالكتيكية (السلب)، ولم يستطيع أن يعتبر أن التناقض الذي هو العنصر الأساسي الذي يقوم عليه الديالكتيك في الوجود والوجود الإجتماعي وهذا راجع لتصورات كانط الصورية لمفهوم الزمان، لذا فإن هذه الفلسفة في نظر هيجل لا يمكنها أن تنظر للأحداث الإجتماعية كما لو كانت واقعية[1].

ويرى هيجل أيضا أن العقل بهذا المفهوم قد إستحال على يد كانط إلى فكر لا يتعلق بشيئ باعتباره إطارا فارغا، فبدل أن يستعين بما لديه من مقولات تعقل العالم قام بدفعه إلى مستوى المطلق، علما أن موضوع نقد العقل الخالص أثار تحفظ هيجل بحجة أنه كان في وسع المرء في بعض الموضوعات فحص أدواته والحكم عليها قبل البدء في إستخدامها والإنتفاع بها، وبهذا يقرر أن كل من يريد المعرفة قبل الشروع فيها لا بد أن يقع في تهافت، فالعقل عنده ليس قوة ثانوية تساعد الذهن، بل هو الملكة الوحيدة القادرة على حل كل ما يثيره الفهم من المتناقضات، وبهذا لا يكون الذهن سوى مرحلة دنيا من مراحل العقل، في الوقت

Hyppolite: Genèse ET Structure De Phénoménologie De J-Lèsprit De Hegel Aubier (1) Vol 1 Paris 1946-p14.

الذي يبدو فيه العقل وكأنه المصدر الحقيقي لكل معرفة ولكل حقيقة واقعية.

رأى كانط في نقد المعرفة طريقة لصياغة مفهوم تجريبي عن العلم، ليكتسب المعايير الممكنة للعلم إجمالا. هيجل بخلاف ذلك يشير إلى أن نقد المعرفة، يجب عليه أن يتنازل عن شروط من هذا النوع وأكثر من ذلك يجب أن يسمح بانطلاق مقاييس النقد من تجربة التأمل.

إن البحث في هوية نظرية المعرفة، وفي طبيعة الأدوات الفلسفية التي وظفها هيجل في الكشف عن عقم المعرفة الحديثة عموما والكانطية على الخصوص، نتيجة إبتعادها عن الفلسفة أو العلم كما يسميها هيجل الفينومينولوجيا (علم تجربة الوعي)، وإنشغلت بالبحث في جزء من الوجود لا الوجود كله، مثلما هو الشأن في المعرفة الفينومينولوجية، وإذا كان موضوع الفنومينولوجيا كما يقول هيجل هو البحث عن الحق والحقيقة، فهل نحن قادرين على معرفة الحقيقة؟، خصوصا بعدما عرف هيجل الحقيقة على أنها التطابق مع المطلق، إذن فكيف يتسنى لنا معرفته؟، لقد إنطلق كانط من الحاسة الصورية لينتهي إلى مواضيع النومان المستعصية عن فهم العقل لها، وكلما إقترب منها العقل إلا وأصبح أكثر ميلا للوقوع في التناقضات التي حصرها في مواضيع الميتافيزقا الكبرى، عليها أصبحت المعرفة الكانطية صالحة لدراسة ما يظهر من الشيئ فقط، لا شيئ كله وهنا يظهر عجز هذه المعرفة في معرفة حقيقة الوجود،لأنها مجرد معرفة جزئية فقط وكأنما كانط من مشاريعه الفلسفية، توصل إلى إكتشاف جزء من المعرفة التي تستطيع أن تدرس الوجود وتضمه في نفس الوقت، ليظهر الوجود في النهاية كصورة للمعرفة، وكل ما يدخل في تكوينه هو ضرب من المعرفة سواء ظاهرية أو باطنية، وهنا بضبط يعتقد هيجل أنه سيعمل على الوصول إلى الجزء الأكبر المتبقي من المعرفة المطلقة الذي عجز كانط على الوصول إليه، وهذا ما جعل هيجل يتفطن إلى سر عجز كانط،لأنه في نظره إنطلق من الحاسة الصورية التي جعلت المعرفة الكانطية مهما إبتعدت تبقى مرتبطة على الدوام بما تزوده إياها الحاسة، لهذا نجد هيجل ينطلق في بناء نظريته المعرفية الفينومينولوجية عكس تماما مما إنطلق منه كانط، أي أنه إنطلق من نومينات الموجودات (الفكر الذاتي) -علم المنطق- التي يتشكل منها الوجود الخالص التي هي من إختصاص المنطق فقط ليصل إلى ظاهر الموجودات أو ما يسميه هيجل بفلسفة الطبيعة، لينتهي في الكل المعرفي الذي يحتوي على ذوات

الموجودات (بذاتها) وظواهرها (لذاتها)، وهنا تظهر لنا المعرفة الفينومينولوجية في شكل منطقي كامل، على أنها معرفة مطلقة بإطلاقية الوجود، بمعنى أن هيجل في بناءه لنظرية المعرفة الفينومينولوجية بدأ من حيث إنتهى منه كانط لينتهي من حيث بدأ منه كانط، وهو السناريو نفسه الذي حدث لهيجل مع ماركس.

يتساءل هجل في موسوعة العلوم الفلسفية، عن طبيعة المعرفة وإمكانية قيامها بالمعرفة أم لا؟حسب كانط ينبغي لنا أن نتفحص المعرفة قبل أن نعهد إليها بالعمل، نتيجة هذا المجهود، رآى هيجل المعرفة الكانطية على أنها إرتدت على نفسها لتتخذ ذاتها موضوعا لها بدلا من مواضيع الوجود عن طريق الفكر، لأن كل ما هو معرفي إلا والفكر مبثوث فيه، وعلى خطى هذا الإرتداد وقع الفكر في المتناقضات، وقد أمسك به نقيضه بدلا من أن يصل إلى ذاته، وعندما يفقد الفكر الذي هو جوهر المعرفة كل أماله في حل تلك التناقضات بوسائله الخاصة، يتراجع إلى الخلف إلى درجة السكينة متخذا موقعا عدائيا لجهوده، وهذا ما حل بنظرية المعرفة الكانطية حسب هجيل، والشأن نفسه تعرضت له نظرية المعرفة التي تتخذ من التيارات التجريبية مصدرا لمواضيعها المعرفية بالنسبة إلى هيجل، بعدما رأى في أن التيارات التجريبية قد أقلعت عن البحث عن الحقيقة داخل الفكر ذاته، واتجهت تتلمسها في التجربة وفي الواقعة المعطاة أمامها، وعلى هذا النحو كانت نشأة التيار التجريبي راجعة إلى الحاجة الماسة إلى مواضيع ملموسة وأكثر عينية، هي حاجات فشلت الميتافيزيقا المجردة على معرفتها، وفي هذا الجانب إتفقت الفلسفة النقدية مع المذهب التجريبي في الزعم بأن التجربة تقدم الأساس الوحيد الذي يمكن أن نثق فيه لمعارفنا، ولكن لم يعملا في نظر هيجل على دفع هذه المعارف إلى مرتبة الحقائق، وإنما إكتفيا عند معرفة الظواهر فقط.

إن الخطأ الكبير الذي وقع فيه كانط بفهم هيجل، الذي عمل على تصحيحه في فينومينولوجيا الروح، هوعندما إعتبر المقولات التي إكتشفها كانط على أنها ذاتية خاصة بالفاهمة لا مطلقة، وجهد كانط كله إنصب هنا على معرفة إذ كانت هذه المقولات ذاتية أم موضوعية لينكر في النهاية عنها صفة الموضوعية كما أنكر عنها أن تكون معطاة من الحواس، مؤكدا على أنها تنتمي إلى مملكة الفكر الخالص، إلى هذا الحد فهي ذاتية ومن ثم أطلق كانط صفة الموضوعية على ما هو ذاتي وهو عين التناقض في إعتقاد هيجل.

وما يمكن قوله هو أن الفلسفة الكانطية كانت بمثابة فلسفة منهجية التي يصلح في نطاقها الفهم واستخدام العقل كأداة للمعرفة، سواء كانت منطقية أم تارخية، ولو أمعنا النظر في الوظيفة التي قامت بها الفلسفة النقدية لتبين لنا أن للنقد مهمة مزدوجة، فهو من جهة يريد أن يبرر العلم، ومن جهة أخرى يحاول أن ينقذ الميتافيزيقا من الميتافيزقيين أنفسهم، فأراد كانط أن يقلب الأوضاع رأسا على عقب وأن يحدث في عالم الفلسفة ثورة كبرى شبيهة بثورة نيوتن العلمية، بعدما أعلن أن المعرفة هي وليدة فعل العقل الفعال في الأشياء لا العكس، ومعنى هذا أن العقل الفعال هو الذي يركب التجربة، لا التجربة هي التي تركب العقل الفعال لهذا قرر كانط ضرورة إلزام الطبيعة بالإجابة على أسئلتنا بدلا من ترك زمام الأمور لها.

عقم الفلسفة
هيجل ونهاية الفلسفة

رأى ميشـال فوكـو أن عصرنـا يحـاول جاهـدا بـكل الوسـائل أن يتخلص من قبضة فلسفة هيجل، سواء عن طريق المنطق أو عن طريق الإبستيمولوجيا أو عن طريق ماركس أو عن طريق نيتشه.

- فأما المنطق التداولي، فأنه، في نظر فوكو، يستطيع أن يكشف عن التناقضات الهيجلية بعدما إدعت معرفة المطلق بالعمل الديالكتيكي.

- وأما الإبستيمولوجيا، فلأنها تأكد ميتافيزيقية فلسفة هيجل، البعيدة كل البعد عن المعرفة الحقيقية التي يسعى إليها الإنسان- وعصرنا كما هو معروف هو عصر الإبستيمولوجيا، التي مع بداية القرن العشرين، لم تترك مجالا لحضور الميتافيزيقا، منبئة بنهايتها.

- وأما ماركس، فلأنه إستطاع أن يقوض الهيجلية من داخلها بسبب تجاهلها للإنسـان وإهتمامهـا لمـا لا يحتـاج للإهتمام لـه، وهو «المطلق»- خاصة مع ظهور النجاح المبكر للماركسية في أرجاء أوربا وإقرار الكل بذلك، الذي يمثل، في نفس الوقت فشل الهيجلية الذر يع.

- وأما نيتشه، فلأنه قام، في نظر فوكو بما عجز عنه هيجل،حينما تمكن من تأسيس فلسـفة الحضـور، التـي بهـا أصبح الإنسـان أكثر حضورا فـي العالم وأكثر مراعاة لأبعاده المستقبلية، نظرا لإهتمامه البالغ بعالمه وبقيمه، وهو ما كان مفقودا في الهيجلية.

ولكن هل إستطاع هؤلاء أن يحرروا عصرنا من قبضة هيجل كما كان يعتقد فوكو؟، طبعا لا!.

لأن هيجل إستطاع أن يبتلع الفلسفة كلها، ولم يترك شيئا لأحفاده إلا ما هو ثانوي في الفلسفة، هو ما جعله يقبض عصرنا قبضة من حديد كما يرى فوكو،نظرا لأن هؤلاء

كانوا أعجز على تحرير عصرنا من هيجل، أو لأن الفلسفة المعاصرة لم تستطيع أن تصنف هيجل في أي صنف وجب أن يكون، وبطريقة عجيبة إستطاعت الهيجلية أن تأسر مستقبل أبعاد الفكر الفلسفي، الذي مكنها من إلقاء ضلالها على العصور التي تلتها، عاكستا بذلك حقيقة مدى قدرة هيجل على الكشف عن المطلق بواسطة الفلسفة، التي وضعت حدا لجميع التصورات الفلسفية القابلة للتخصب، بها عجل هيجل من كبر الفلسفة ودافعا بها إلى حد الشيخوخة حيث الوهن والعقم، وهذا ما تكهن به هيجل أثناء وضعه لرتوشاته الأخيرة لكتابه الخالد فينومينولوجيا الروح 1807 في يينا وسنه لم يتجاوز السابعة والثلاثين من عمره، على أنه سيهمن على الحقب التي ستأتي بعده، مثلما فعل أرسطو بالأجيال التي عقبته، ولولا الثورة العلمية الكبرى التي حدثت في العصر الحديث، بفضل كوبرنيكوس وغاليلي وكبلر ونيوتن وغيرهم من العلماء، لما زلنا الآن نفكر بفكره ونتفلسف بفلسفته، لأن فلاسفة عصر النهضة والعصر الحديث عجزوا عن تفكيك فلسفة أرسطو وإضعافها، فقام العلم بما عجزت عنه الفلسفة، ولكن الشيء الذي كان يراه هيجل يميزه عن أرسطو، هو أن فلسفته ستكون خاتمة الفلسفات دون أدنى شك، نظرا لإحتوائها جميع الفلسفات التي سبقتها بما يتوافق مع منطقها الداخلي، وربما هذا ما جعله أيضا يعتقد أن الفلاسفة الذين سبقوه لم يفعلوا شيئا في نظره إلا سوى أنهم مهدوا له بما فيهم أرسطو، والذين سيأتون بعده حتما لا يخرجون عنه، وتصريح ماركس رغم إختلافه الكبير لهيجل جملة وتفصيلا خير دليل على صحة هذا الإعتقاد، حينما قال «أن هناك مجموعة من الأدعياء تصف هيجل بالكلب الميت، لهذا حان الوقت لأعلن أني لست إلا تلميذا لذلك الكلب الميت»، وزيادة على ذلك أن هذا الإعتقاد نفسه، هو ما إتفقت عليه تقريبا جميع التيارات الفلسفية باختلاف منطلقاتها ومرجعياتها، من الفينومينولوجيا إلى الوجودية بفروعها وأيضا البرغماتية والوضعية المنطقية والشخصانية، كلها قد إنبعثت منها رائحة الهيجلية الأشبه برائحة المتصوفة والنساك، والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو ما الذي جعل الهيجلية أن تكون حاضرة في جميع الفلسفات المؤيدة منها أو المعارضة، بما فيها الفلسفات الجزئية واللاتاريخانية وحتى الأدبية؟.

تعود هذه الهيمنة في نظرنا إلى طبيعة تصور هيجل للفلسفة ووضعه لها تعريفا خاصا به، وأكثر من ذلك هو حينما جعل الفلسفة تبدأ مع تشكل المفاهيم

المنطقية الأكثر تجريدا وإنتشارا، تعبر عن الوجود كله في ذاته قبل التعين، وهذا التصور النوعي لمفهوم الفلسفة لم يترك فراغا للفكر آخر يجول فيه، بمعنى أن هذا التعريف الذي وضعه هيجل للفلسفة كان كافيا في وضع حدودا لها، وعليه أصبحت الفلسفة عنده أشبه بالدوامة المائية تبتلع كل الأجسام التي تقترب منها، هذه الحقائق يؤكدها هيجل بصفة خاصة في كتابه تاريخ الفلسفة وموسوعة العلوم الفلسفية، معتقدا أن الفلسفة في التاريخ لم تكن إلا مجرد أراء ظنية وروايات عقلية عاطلة وعقيمة، لم تستطيع أن تخرج عن التصورات الذاتية، حيث كانت في مجملها عبارة عن أراء متضاربة ومبعثرة في التاريخ بدون معنى، بقيت بحاجة ماسة إلى فلسفة كلية جديدة تجمع شتاتها.

حدث هذا بسبب أن الفلسفة منذ لحظة ظهورها إلى غاية عصره تجاهلت أهدافها التي وجدت من أجلها، وهي إنتاج الفكر الذي يساعد على معرفة المطلق اللامتناهي لا الفكر المكتفي بالمتناهيات، والذي لا زال هدفها وسيبقى كذلك، لأن الموضوع الحقيقي للفلسفة كان منذ الأزل هو الحق الخالد، وكعلم موضوعي للحقيقة التي تهدف إلى معرفة التصورات الخاصة بها، لا الإكتفاء بالآراء الظنية الذاتية الأكثر حضورا في الخطابات الدينية، الذي كان يرى على الدوام أن العقل محدود وعاجز عن إدراك الحقيقة اللامتناهية، وإذا كان العقل متناهيا فكيف له أن يستطيع معرفة اللامتناهي؟، لهذا وجب على العقل أن يبقى متواضعا في التاريخ، لأن العقل في تاريخه في نظر الخطاب الديني، لم يفعل شيئا سوى أنه قادنا إلى عالم مليء بالشكوك والأوهام، وهو العار الذي حل بالبشرية منذ أمد بعيد، فحان الوقت لكي يتخلى عن إنشغالاته التي لا يستطيع إنجازها لصالح الإيمان كسلطة مطلقة المنوط بمعرفة الحقيقة اللامتناهية، وأن تبقى الفلسفة الخادمة المطيعة له،أو ما يسمى فلسفة الإيمان (أرسطو العصور الوسطى) التي عبرت عنها الجاكوبية الصوفية بزعامة فريدريك هنري جاكوبي (1743-1819) في زمن هيجل[1].

على ضوء هذا نقد الحاد للعقل حاول العقلانيون من أن يجعلوا الدين أكثر تطابقا مع العقل، عليه دخل العقل في صراع مرير مع الدين في الحضارة الغربية على أحقية إمتلاك الحقيقة، من خلال هذا الجدل تساءل هيجل عن أي الفلسفات

(1) هيجل: موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي القاهرة ص191.

يقبل وأيها يرفض؟.

إن مباشرة هيجل في البحث عن الإجابة لهذا التساؤل، دفعت به إلى أن يقفز على جميع الأفكار الفلسفية المتراصة في تاريخ الفلسفة، مؤكدا أن الحقيقة في جوهرها واحدة رغم تنوع المذاهب الفلسفية وتكالبها على تمثيلها، إذا فلا بد أن تكون هناك فلسفة واحدة صادقة نحو الحقيقة، قادرة على إثبات صدقها لجميع الفلسفات بغض النظر عن الزمن الذي وجدت فيه، وإنطلاقا من هذا الزعم برر كل مذهب فلسفي إدعائه على أنه هو صاحب الفلسفة الوحيدة التي تمتلك هذه الحقيقة.

وفق هذا الجدل يقدم لنا هيجل نظريته الفلسفية التي إستفادت كثيرا من هفوات سابقاتها، والتي ستكون الأجدر على الإطلاق بالحقيقة، وهذا لا يعني أنها ستتخلى عن الفلسفات الظنية بل ستضمها إليها، لأن الفلسفة عند هيجل ليست إلا فكرة واحدة في شموليتها، وإذا كان هيجل قد قال بواحدية الحقيقة التي ستنكشف مع تطور الفلسفة، فقد يبدوا هذا القول شكليا يحتاج إلى توضيح.

يوضح هيجل هذا القول عندما فصّل تطور الفلسفة إلى غاية فلسفته، التي تمتاز في نظره بالحقيقة عينها حيث أنها أصبحت قادرة على التجدد من داخل ذاتها، الذي يعني أن ما هو ذاتي يصبح وجودا علنيا يخرج عن ذاته، بعدما أصبح محكوم بقانون التطور كما حدث في تطور المذاهب الفلسفية، فما يكون ضمنيا في بداية التاريخ لا بد أن يتجلى في خطواته المتتابعة إلى غاية إكتمال نضجها، لتظهر كوعي علني والتي كان يقصد بها هيجل فلسفته، بحجة أن المذاهب الفلسفية الأولى لا تعبر إلا عن التجريدات، في حين أن المذاهب المتأخرة تمثل الأفكار العينية الأكثر نضجا، فالفلسفات التجريدية هي الفلسفات التي إتخذت عنصرا واحدا فقط موضوعا لها، بعدما عزلته عن باقي العناصر التي لها علاقة معه، وهنا نجد أن هيجل يتفق كثيرا مع اسبينوزا الذي إعتبر أن الأفكار المجردة هي الأفكار التي عزلت عن سياقها المناسب، وأن التجريد هو الخطر الرئيسي على التفكير الفلسفي[1].

الفلسفة بدأت مجردة وستنتهي متعينة، حيث أن التعين يحتوي بداخله المجرد، فكل ما هو موجود كان مجردا تجريدا محضا قبل أن يصير متعينا ومتجليا، وهو

(1) هيجل: تاريخ الفلسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبوغي ج3، 1997 القاهرة ص 188.

ما عبر عنه هيجل في فلسفة المنطق على أن التعين يعكس الكمال، ولكن كيف تتم عملية الإنعكاس المنطقية هذه؟.

يجيب هيجل على أن هذه العملية تحدث عن طريق منطق الفكر، الذي يظهر في عمل الديالكتيك وفي ألياته، جاعلا من مقولاته موازية لتطور الفلسفة في تاريخها، إلى غاية فلسفته التي تعبر عن نهايتها وعن نهاية المنطق في نفس الوقت، على أن كل مقولة تلخص مذهبا فلسفيا معينا، تعكس ما وصل إليه الفكر الفلسفي في مرحلة تاريخية معينة"[1]، وهذا يشير إلى أن المنطق الهيجلي يبدأ من حيث بدأ التاريخ الفعلي للفلسفة، مع العلم أن هيجل سبق له وأن أعلن أن التاريخ الفلسفي الصحيح يبدأ مع المدرسة الإيلية التي بنت فلسفتها على أساس مقولة الوجود، ممثلتا بذلك أولى المقولات التي بدأ بها المنطق، ورغم هذا التأسيس الإيلي الجاد للفلسفة إلا أنها بقيت في نظر هيجل فلسفة مجردة، تحتّم عليها أن تخضع لقانون تطور الفكر عندما دفعت على ظهور نقيضها الفلسفي والمنطقي الذي يظهر في الفلسفة العدمية، التي خص بها هيجل البوذية والفيثاغورية. بناءا على هذا الترتيب أصبحت هذه الفلسفة أكثر نضجا مقارنة با لإيلية وفق قانون المنطق،لتصير العدمية المقولة الثانية في المنطق الهيجلي، فظهورها هذا ما هو إلا دليل على تقدم الفكر الفلسفي في طريقه الصحيح، ليصل إلى المرحلة الأنضج في الفلسفة اليونانية مع هيراقليطس الذي أبدع فلسفة الوجود والعدم، جامعا المذهبين اللذين ظهرا قبله، وجاعلا من فلسفته كنتيجة منطقية لهذا الجدل الفلسفي، متشكلة من أفضل ما توصلت إليه الإيلية والفيثاغورية ومذهب البوذية، من خلاله واصل الفكر الفلسفي تطوره المستمر إلى حين أن وصل إلى قمة التطور والنضج عندما إتخذت المطلق كموضوع لها في فلسفته، بهذه النهاية العظيمة إكتمل بناء المنطق الفلسفي وأسدل ستار الفلسفة، ولا توجد حاجة لبقائها بعد هيجل، لأن ما كان مطلوب منها أن تفعله في تاريخها قد أنجزته الآن، بها صار المنطق مطلقا والمطلق منطقا في الفكرة الشاملة، ومعنى هذا أن الهيجلية هي آخر الفلسفات وأكثرها تطورا وتعبيرا عن النهاية السعيدة، كمرآة التي ينعكس عليها تاريخ الفلسفة جميعها.

على ضوء هذا الطرح لا يمكن فهم الحاضر إلا على أنه القمة التي توصل إليها تطور الماضي، هذه النظرة طبعا تعيد الإعتزاز لماضي الفلسفة ولدورها

---

(1) المصدر نفسه ص 222.

الفعال في تحديد مستقبل الفلسفة العالمية، بخلاف ما ذهب إليه ديكارت حينما ضرب الأفكار الماضوية على عرض الحائط على أنها بالية وقديمة، بهذا المعنى إعتقد هيجل أن فلسفته هي الحق الخالد الأبدي، إنها الحقيقة لا لليوم وللغد فقط وإنما للزمان كله، تتجاوز حدوده وتعلوا عليه. صحيح أن الصورة المادية الجسمية لهؤلاء الفلاسفة ووجودهم الزماني وحياتهم الخارجية قد إنتهت وبدون عودة، لكن أفكارهم لا تزال خالدة بخلود المطلق بعدما ساهمت في معرفته.

إن التصورات الهيجلية للفلسفة هذه توضح لنا بصدق أن هيجل قد وصل بالفلسفة إلى مرحلة الشيخوخة الحكيمة عندما تمكنت من معرفة المطلق، فإذا كانت الفلسفة في عمومها بهذا المفهوم فما مصيرها بعد هيجل؟ وما هو مبرر وجودها؟ وماذا ترك هيجل للفلاسفة أن يضيفوه لها؟.

يقر هيجل في فينومينولوجيا الروح أن الفلسفة أخيرا عادت مكتفية بذاتها[1]، ولا فائدة من المحاولات الفلسفية القادمة إلا إذا كانت من باب الترويح كحاجة عقلية، بل كل ما في الأمر هو أنها أصبحت عقيمة غير قادرة على الولادة، ولا على أن تضيف شيئا للتاريخ ولا للإنسانية، ولا يوجد ما ستضيفه لنفسها أصلا، لأن شرايين الفكر فيها توقفت عن العمل وعقمها هذا لا يعني موتها أو نهاية لها، لأن ما هو خالد لا يموت ولا ينتهي، الفلسفة خالدة سرميدية، تظهر في الأجواء الإحتفالية الديونيسوسية وتختفي دون أن يعلم أحد مكان إختفائها، حضورها ضروري لحضور العقل قي الوجود، لأن الوجود بدون عقل لا يحتمل، فالفلاسفة الذين سيأتون بعده لا خيار لهم سوى أن يرقصوا وينشدوا في الفناء الهيجلي الواسع، لأن معظمهم تقريبا إعترف بهذه الحقيقة المرة بما فيهم فوكو، إلا في حالة واحدة وهي أن مفهوم الفلسفة بعد هيجل قد تغير وخرج عن حقيقته التاريخية، وأصبح ينموا خارج الهيجلية، يبحث في اللاحقيقة وفي المتناهي، وفي الفاسد وفي الوهم، وإستطاعت الفلسفة من جديد أن تعوض مفهايمها القديمة بمفاهيم جديدة تتناسب مع تغيراتها لعلها تبرر إستمرارها الصحيح، وهو ما حدث فعلا ولكن بصفة مملة وغير مقنعة، وربما هذا ما دفع بالكثير إلى التملق على هذه التغيرات الجديدة التي تثير الإستحياء، مثلما حدث لدولوز وغتاري اللذان بحثا من جديد

(1) هيجل: فنومينولوجيا الروح، ترجمة وتقديم ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت ط1- 2006 ص ص44.

عن مفهوم الفلسفة وعمرها أكثر من ألفين وستة مئة عام، ما الذي حصل لهما؟، الذي حصل لهما هو أنهما وجدا الفلسفة قد أصيبت بمرض العقم والوهن الذي لا علاج لهما، لأن الفلسفة المعاصرة باتت غير ولودة، لذا نراها في عصرنا تتبنى ما تلده العلوم الأخرى، وتتلقف كل ما تنتجه هذه العلوم لتقتات عليها، سواء من العلوم الإجتماعية والنفسية أو الأنثروبولوجا والأركيولوجيا أو علم اللغة ومؤخرا الأدب بجميع ألوانه، وربما كان هذا أيضا ما دفع بفوكو لأن يصرح بالتصريح السابق ذكره بعدما أنكره الكثيرون.

هابرماس مع هيغل ضد كانط

في كتابه المعرفة والمصلحة صرح يورغان هابرماس قائلا «وجدت نظرية المعرفة نفسها بمرور الزمن مظطرة على أن تتخلى عن موقعها لمنهج موثوق من قبل الفلسفة، لأن نظرية العلم التي ظهرت منذ منتصف القرن التاسع عشر كارثة على نظرية المعرفة بعدما حلت محل نظرية المعرفة»[1]، شكّل هذا الإنقلاب أزمة حقيقية لنظرية المعرفة الحديثة مزعزعا مصداقيتها، على إثرها أفرغ دور الفلسفة في مقابل العلم، هذه الأزمة دخلت في صلب النقاش الفلسفي الحديث، لما إتسمت به من أهمية فلسفية بالغة الثراء المعرفي، نجم عنها سجال فلسفي بين كبار الفكر الحديث من هيوم إلى هيجل، إختلفوا أكثر مما إتفقوا حول إمكانية المعرفة بعدما سارعوا للإجابة عن هذا السؤال: هل معرفة العالم ممكنة؟.

يقصد هابرماس من قوله السابق ذكره أن تتخلى عن موقعها لمنهج موثوق من قبل الفلسفة، هو التخلي عن نظرية المعرفة الكانطية لصالح المنهج الفلسفي الهيجلي الفينومينولوجي الذي فصّله هيجل في فينومينولوجيا الروح، نظرا لعجز كانط على بناء نظرية معرفة قادرة على معرفة الوجود كله سواء المعرفة المحكومة بما تمده إيانا الحواس أو المواضيع المستقلة عن الحواس أو ما يعرف بمواضيع المتافيزيقا المتعالية مقارنة بما قدمه هيجل للمعرفة، هذا العجز في نظرنا هو الذي دفع بهيجل إلى البحث عن نظرية معرفة بديلة عن المعرفة الكانطية والذي كان سببا كافيا في ميلاد فينومينولوجيا الروح لزحزحة ثقل نقد العقل الخالص. فما إمكانية نظرية فنومينولوجيا

المعرفة المطلقة الهيجلية؟، وما مدى شموليتها لمواضيع الوجود؟ وما مدى قابليتها لشتى مواضيع المعرفة؟، وما هي الشروط التي إعتمدها هيجل في بناء هذه النظرية؟، وما طبيعة هذه المعرفة التي إستطاعت أن تحيط بالمطلق؟، وهل معرفة الميتافيزيقا ممكنة عند هيجل؟

---

(1) يورغان هابرماس: المعرفة والمصلحة، ترجمة حسن صقر منشورات الجمل ط1 كولونيا ألمانيا 2001 ص11.

إن البحث في هذه الإشكاليات التي شغلت بال كل من كانط مرورا بفيخته وشلينج إلى هيجل لأمر يغري الفكر كثيرا، وإذا تأملنا بصورة إسترجاعية تلك الحركة الفلسفية الجديرة بالإعجاب والتي تؤلف المثالية الألمانية، فإن هيجل يستطيع أن يصف نفسه بأنه الفيلسوف الذي تجاوز كل مكتسبات هذه المثالية الفلسفية، ليسير بها إلى نهايتها التي تعبر عن نتيجتها المنطقية في فنومينولوجيا الروح، نص شرع في تأليفه هيجل بين 1805 و1806 وفرغ منه سنة 1807 في شهر مارس بمناسبة عيد الفصح، هذا النص نجم عن عزم فلسفي لا نظير له ألا هو وجوب وضع نسق معرفي شامل في الفلسفة، يرتقي بالعنصر الفلسفي إلى مصاف العلم، وهذا هو المطلوب العلمي الذي ما إنفك هيجل يجتهد على تحقيقه منذ أن حل بيينا، والغرض من الفينومينولوجيا هو نقل لغة الظاهر إلى لغة فيزيقية صادقة، تستمد مفاهيمها من عالم الأجسام والوقوف على نقائض المتناهيات، التي كانت صلب التيارات المعرفية التجريبية والكانطية حتى ينكشف تهافتها.

تتلخص أبعاد أزمة المعرفة التي طالما شغل عليها هيجل في نصوصه الفلسفية وعلى الخصوص في نص موسوعة العلوم الفلسفية ونص فينومينولوجية الروح، بعدما تغذت من التيارات الفلسفية عدّة حول حقيقة المعرفة، والتي عليها إعتقد كانط أنه تمّكن من تحديد طبيعتها الحقة، التي تعود في الأصل في نظره إلى وظيفة العقل ذاته في نقد العقل الخالص، هذا الزعم هو الذي دفع بهيجل لإعادة قراءتها إن لم نقل إلى رفضها، بهدف تحليل نظريات المعرفة التي ألهمت هيجل على التفكير في بناء نظرية فنوميونولوجية المعرفة البديلة لنظرية المعرفة السائدة (الكانطية)، طبعا بعد النقد الذي وجهه لجميعها ونقصد الكانطية والجاكوبية والتجريبية، الذي ساهم في تطور علاقات المعرفة إمتدادا من هيجل إلى غاية نيتشه، عليه دخلت المعرفة عصر النقد من خلال التأمل الذاتي أو ما يسمى بأزمة المعرفة الحديثة كما صاغها يورغن هابرماس في كتابه المعرفة والمصلحة[1]، والتي تتضح في التحليل التالي:

تتلخص هذه الأزمة وما إنجرت عنها من إشكاليات في نقد هيجل لترسندنتالية الكانطية، التي رآها على أنها وصلت إلى نتيجة مفارقة، على إثرها غيرت الفلسفة مواقفها من العلم لتتخلى عنه بصورة كلية، وهو الموقف الذي أيد فيه هبرماس هيجل بعدما مال إلى الطرح، الذي يرى أن بعد كانط لم يعد إدراك العلم فلسفيا

(1) المرجع نفسه ص12.

إنطلاقـا مـن نظريـة المعرفـة، وأصبحت المعرفة العلمية على ضوئها محدودة لتبقى المهمة الوحيدة التي واجهت هيجل، هي إنزال المعرفة من تعاليها لتصاحب الوجود بجميع أشكاله لتتساوى مع نظرية العلم.

عليـه أصبيـت الفلسـفة بالخـواء فـي مقابـل مـا يمـده العلـم، وهـذا ما حصل لنظريـة العلـم المعاصـرة بعدمـا تحولـت إلى منهجية عامـة لمجمل العلوم، جاعلتا العلماوية (إيمان العلم بذاته) تحل محل نظرية المعرفة،على إثرها خرج العلم من دائرة المعرفة الممكنة، وهذا ما تبنته الوضعية في مشـروع أوغسـت كونت، حينما إعتمدت على الإرث التجريبي والعقلاني على السـواء، وهنا نجد أنفسـنا مجبرين علـى إعـادة البحـث فـي شـروط المعرفـة الممكنـة، كعودة للأصـول المعرفية قبل العلماويـة الوضعيـة، أي البحـث الخـاص فـي نظرية المعرفة الحذيثة، وبتحديد في مرحلة التأمل التي دشنها كانط وإلى البعد الكانطي من قبل هيجل عام 1807م.

إسـتطاع هيجـل بعـد دراسـة نظريـات المعرفة التي سـبقته وعلـى الخصوص الكانطيـة منهـا أن يبرهـن، علـى أن التأمـل الذاتـي الفنومينولوجـي للمعرفة إنما هو ضرورة رادكالية لنقد المعرفة، معلنا أن هناك أزمة نقد المعرفة سائدة إذا ما أردنا أن نعيد بناء السـجال الفلسـفي الحديث، فيجب أن نجيب على هذا السـؤال وهو كيف يمكن أن نحصل على معرفة موثوقة؟، علما أن نظرية المعرفة طرحت للمرة الأولى كمشكلة فلسفية في الفلسفة الحديثة حتى عتبة القرن التاسع عشر على أقل تقديـر، وهنـا نعـود مـن جديـد إلـى موقف هابرماس، من هذه المشـكلة التي عليها إعتقد أن هيجل أحّل التأمل الذاتي الفنومينولوجي للروح محل المعرفة التي كانت سائدة، والتي وردت في فينومينولوجيا الروح، ومفادها أن الفلسفة النقدية تتطلب مـن الـذات العارفـة أن تتأكـد مـن الشـروط التـي تتيح لها مبدئيـا معرفة ممكنة قبل أن تثـق فـي الحقيقـة بمعارفهـا المكتسـبة، فنحـن لا نسـتطيع أن نختبر معارفنا فيما إذا كانت يقينية أم لا إلا بمساعدة معايير موثوقة تبين لنا مصداقية أحكامنا، وهنا إشـارة مـن هيجـل إلـى أهميـة منطقـه في بناء المعرفة المطلقـة، ولكن كيف يمكن استسقاء قدرة المعرفة نقديا قبل التعرف خصوصا على نجاعتها إذا كان هذا النقد ذاته يتطلب معرفة؟

يقـول هيجـل فـي فنومينولوجيـا الـروح «المطلـوب هو أن نتعـرف على قدرة المعرفة قبل أن نتعرف على الشيئ ذاته، إن إستسقاء قدرة المعرفة هو ذاته معرفة،

وهذه القدرة لا تستطيع الوصول إلى ما تبتغي الوصول إليه، لأنها هي ذاتها ذلك الشيئ الذي تبتغيه»[1].

يرى هيجل أن نظرية المعرفة إنما تهدف إلى الكلي، موضوعها المطلق طبقا لمطلبها الفلسفي، والمسألة تدور بالنسبة إلى هذه النظرية حول تسويغ النقدي لشروط المعرفة الممكنة إجمالا، ينتقد هيجل بحق الشروط غير المعترف بها في نظرية المعرفة، ويطالب في فنومينولوجيا الروح برفع مطلب إخضاع هذه الشروط للنقد بالتوافق مع إستراتيجية الشك الحتمية، وكأن من الممكن للفنومينولوجيا أن تعيد تأسيس وجهة نظر الشك الذي تحتله نظرية المعرفة، على أنها طريق الشك الذي أعيد بناءه. هيجل يرى ذلك بينا ويؤكد بالمقدار ذاته بأن الخوف من الخطأ هو ذاته الخطأ، ولهذا السبب يتحول كل ما هو نقد محايث إلى نفي مجرد، وهيجل يتناول تلك الحلقة التي ينبغي أن تعالج نظرية المعرفة بواسطتها وعيها الخاطئ، والتي يمكن أن تستحضر من خلالها إلى وعي ذاتها كتأمل على أنها علامة لا على حقيقة الفلسفة النقدية، ففي الوقت الذي يتبصر فيه كلية نظرية المعرفة قائمة على شروط غير متأملة، ويبرهن التوسط الذي هو أحد أهم أليات الديالكتيك التأمل من خلال ما هو سابق ويحطم الفلسفة القديمة على أساس الترسندنتالية، فإن عليه أن يتجاوز مثل هذا النقد المعرفي، لأن هيجل يقر منذ البداية بمعرفة المطلق على أنه معطى وأنه من الممكن التدليل على إمكانيتها طبقا لمقاييس نقد المعرفة، وهكذا يصير شيئا مقنعا لفنومينوجيا الروح التي عملت على إنتاج وجهة نظر المعرفة المطلقة من التجربة الفينومينولوجية ذاتها التي لا تحتاج إلى تأمل ذاتي، هذا الطرح هو النقد الذي تقدم به هيجل ضد كانط.

إتجه هيجل ضد نظرية المعرفة التي كانت شائعة في عصره، بمعنى أن نظرية المعرفة الكانطية بالنسبة إلى هيجل تتجلى في مهمة الفلسفة النقدية، على أنها تتأكد من وظائف الأداة والوسيلة لكي تتمكن من عزل ملحقات الذات، هذا الإعتراض لا يجد صدقيته إلا ضمن الشرط الذي يمكن أن يوجد فيه شيئ ما، مثل المعرفة في ذاتها والمعرفة المطلقة دونما إرتباط بالشروط الذاتية للمعرفة الممكنة[2]، وهنا

(1) هيجل: موسوعة العلوم الفلسفية ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي القاهرة ص 103.

(2) هيجل: فينومينولوجيا الروح ترجمة ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة ط1 بيروت 2006 ص 39.

يضيف هيجل للمعرفة مفهوم الذاتية، ذلك المفهوم الذي نبع عن المعرفة المطلقة، فبالنسبة للفلسفة النقدية التي لا تتردد في طرح نتائجها لا يمكن أن يوجد مفهوم معرفة قابل للإيضاح بمعزل عن الشروط الذاتية لموضوعية المعرفة الممكنة، كما هو مبدأ كانط الأساسي عن الوحدة التركيبية للإدراك كمبدأ أعلى لكل حالات إستخدام الذهن. والتصور الذي يتهم من خلاله هيجل الفلسفة الترسندنتالية هو بأن المطلق موجود في جانب والمعرفة في جانب آخر وموجودة لذاتها وإنفصالها عن المطلق إنما هو شيئ فعلي، هذا التصور يعود بالدرجة الأولى إلى طبيعة النسق الذي وضعه هيجل، الذي يظهر في العلاقة المطلقة بين الذات والموضوع،في العلاقة يمّكن التفكير في الواقع كسبب الذاتي المعتم، وليس كشرط لموضوعية المعرفة الممكنة، والقضية هنا تتبدى للفلسفة النقدية بشكل مختلف حيث أن الأرغانون ينتج العالم الذي يتجلى في الواقعية، لذلك لا يستطيع العالم إلا أن يكشف ضمن شروط عن وظيفته لا أن يخبئها.

يقول هيجل في الفينومينولوجيا «يمثل نقد المعرفة كعرض للمعرفة الظاهرة، خيط التجربة الفينومينولوجية في عالم الحياة اليومية، في التشكيلات التي كوّنها الوعي الطبيعي والتي نجد أنفسنا فيها في الوقت الذي يكون فيه الوعي الظاهر موضوعا تؤخذ قواعده بداية كما تقدم نفسها غير متوسطة، وهكذا وكما تم إدراكها تكون هي بالضبط كما تقدم نفسها»[1].

والشرط الثاني حول أزمة المعرفة الذي يبدأ معه نقد المعرفة يصبح إشكاليا، هو قبول معرفة منجزة، كانط أراد بهذا أن يقيم هيئة محكمة حول الضلالات التي يتقاسمها العقل مع ذاته عندما يصدر حكما لا يستند على التجربة، وكانط لم يكوّن أفكارا حول كيفية إقامة تلك المحكمة لأنه لم يبد له شيئ أكثر يقينية من الوعي الذاتي، في الوقت الذي أكون فيه أنا معطى المصاحبة لتصوراتي كلها عندما يمكن أن نفهم الوحدة الترسندنتالية للوعي الذاتي، يرى هيجل على العكس من هذا على أن النقد المعرفي لدى كانط يبدأ بوعيه غير الشفاف بالنسبة لذاته والوعي الثابت للفينومينولوجيا يعرف ذاته كعنصر مندمج في تجربة التأمل.

النقد المعرفي الذي إنحلت فيه المفاهيم المعيارية للعلم، يدّل على ما يدعوه هيجل بالتجربة الفينومينولوجية، وهذه التجربة تتحرك في وسط وعي يميز ما بين

(1) المصدر نفسه ص 70.

ذات الموضوع، وذاته نفسها والموضوع المعطى له. ليضفي هيجل الراديكالية منذ البداية على منطلق المعرفة، من حيث أنه يخضع شروطه للنقد الذاتي وهو يدمر بذلك الأساس الأمين للوعي الترسندنتالي، الذي إنطلق منه متراوحا بين التعينات الترسندنتالية والتجريبية، لأن التجربة الفنومينولوجية تتحرك في ذلك البعد الذي تتحرك فيه التعينات الترسندنتالية ذاتها، تحت عنوان سيرورة التكّون، من خلالها يعاد تكّون مراحل التأمل، التي عبرها يتسامى عمل الوعي النقدي الصاعد إلى ذاته، من خلال تكرار نسقي لتجارب تكوينية خاصة بتاريخ النوع، وفينومينولوجيا الروح تحاول أن تحدد إعادة التكون هذه في ثلاثة مسارات:

1 - العبور من خلال الحدث الإجتماعي للفرد

2 - من خلال التاريخ الكوني لنوع

3 - من خلال النوع الذي يعكس ذاته في أشكال الروح المطلق في الدين والفن والفلسفة.

عليها يخلص هيجل في فينومينولوجيا الروح، بأن ذلك الوعي النقدي إنما هو معرفة مطلقة وهو في ذلك، يقر بأن التجربة الفينومينولوجية توجد في وسط حركة مطلقة للروح، ولهذا فهي تتحدد بالضرورة في المعرفة المطلقة ليصل إلى نتجية مفادها، أن الفنومينولوجيا تنتج معرفة مطلقة تتطابق مع العلم الفعلي.

الفنومينولوجيا لا تكتفي بعرض سيرورة تطور الروح فقط، وإنما تملك هذه الصيرورة من خلال الوعي الذي يجب أن يحرر نفسه، إعتمادا على تجربة التأمل من اليقين الخارجي وصولا للمعرفة المحضة، بعد أن إتضح هدفها الذي هو المعرفة المطلقة، التي تنتجها والتي لم تستطيع إنتاجها إلا عن طريق إضفاء الراديكالية على نقد المعرفة على أنها غير يقينية.

دريدا وهاجس عالمية العبرانية

هموم الأرض والكتابة

فـي مقالـه الموسـوم ب: إدمونـد جابيـس وسـؤال الكتابة، يحـاور جاك دريدا اليهودي المهوس بالكتابة قائلا:

- الأرض
- لكنك توجد على الأرض
- إنني أفكر في الأرض التي سأسكنها
- لكننا نوجد على الأرض هنا وجها لوجه
- إنني لا أعرف سوى أحجار الطريق التي تؤدي إلى الأرض[1]..

هاجس الأرض، إننا نسكن على الأرض هنا وجها لوجه معهم، هاجس دريدا وباقـي اليهـود، عمـره ألاف السـنين، هاجـس لا زال يكبـر ويتعاظم ليتجاوز البحار ولا ربما الأرض إلى خارج الكون، حيث اللامستقر النهائي، هاجس الأرض الذي لا طالما كان مفككا يبحث عن من يجمع أوصاله وأجزائه المتناثرة على الأرض والصحاري الشاسـعة، هاجس زاحم سـود إفريقيا وأنبياء الصحراء العربية، هاجس كتب له أن يبقى لينطوي مع إنطواء رق الوجود حيث كان ينبغي له أن يظهر قبل البدء، وقبل ظهور العنف على إمتلاك الحق والحقيقة.

جاك دريدا يرى في اليهودي ذلك الإنسـان المتكلم، الذي لم يخلق هنا بل هناك على ضفاف الكلمة، كلمة شاعرية لها باعها الممزوج بالخلود، اليهودي أتعبه البحـث عـن موطـن الكلمـة والكتابة والقانون، فاليهود سـلالة إنبثقت في المراحل الأولى للخلق من الكتابة المشتقة من الكتاب قائلا في البدء كان التأويل[2].

(1) ضمن إدموند جابيس: أسئلة الكتابة أو حوار الفلسفة والأدب، مقالة لجاك دريدا بعنوان إدموند جابيس وسؤال الكتابة، ترجمة إدريس كثير وعز الدين الخطابي، دار الحداثة فاس ط2003-1 ص 110.

(2) المرجع نفسه ص 111.

أخيرا إستلب هاجس دريدا موطن الكتابة والكلمة، من موطن كلمة المسيح عليه السلام الذي قال في البدء كانت الكلمة، لينقش على صخور متناثرة في حجرة مظلمة وضيقة تحت باب المغاربة بالمقدس، حيث إجتمع الجن والإنس على تقاسم تركة الأرض في مخطوطة الرمال، رمال رمادية اللون، رمال أحرقتها حوافر الخيول العربية في لحظة لم تدوم طويلا، اللحظة التي تشكّل منها الوجود والخلق المتبقي، الخلق الذي يتعلم الكتابة بعدما عشقها اليهود قبل أن يمارسوها، لأن ممارسة الكتابة تستلزم أرضا يكتب عليها اليهودي، ولكن الأرض عمرت منذ أزل قبل أن يعي اليهودي وجوده وكتابته أصلا، لم يبقى منها إلا ما هو غير صالح للكتابة والكلام، قمم الجبال الشاهقة سكنتها الثلوج والطيور الجارحة، والصحاري سكنها الفراغ مع أشياء يكرهها اليهود، وكل الأنهار حجزتها الحجارة، فأين هذه الأرض التي يبحث عنها دريدا؟.

يجيب دريدا، نحن لا نبحث عن أرض عادية، الأرض التي فيها الجبال والأنهار والصحاري، وإنما نبحث عن أرض صخرية محفوفة بالمغارات التي سكنها الأنبياء الذين علموا البشرية الكتابة، نحن نبحث عن أرض الكتابة لنسكنها بعدما قضينا كل تاريخنا في الضياع والتفكك، لقد ذقنا مرارة التفكك والإختلاف والتشتت ونكران الأصل في هذا الوجود، إنها تجربة التشتت التي عشناها مع أطفالنا ونساءنا وأبائنا، والآن حان الوقت لنسكن أرضنا الموعودة في النصوص، أرضنا فلسطين.

إكتوت هذه الأرض بالفتح الجديد، أنهكتها حروبها المتكررة لهم، حروب أعلنها جبل طور في عقد معلوم ولا زالت تحمل راية الحرب، أرض حزينة أيامها من الشتاء، وسكن دريدا في عزلة طويلة، أرض دريدا أصبحت محاصرة من جديد من طرف باقي الأراضي، شعوب لا تريد أن تسمع لكلماتهم التي وجدوا من أجلها، شعوب لا تريد أن تقرأ ما كتبوه عن الكتابة، شعوب خائفة، تنظر إليهم من شقوق الجدران الضيقة والمتصدعة، شعوب لا تريد المغامرة معهم، شعوب لا تريد أن تغامر بأراضيها، لأنها تعلم أن أعين اليهود مفتوحة ليلا ونهارا على الأرض فقط ولا غير الأرض،إنها معضلة جديدة تواجه قوم دريدا وهي معضلة العزلة حينما إعتزلهم الجميع.

دريدا يملك مفاتح هذه المعضلة البسيطة، لأنه سيخرج قومه من العزلة إلى

العالمية عن طريق مفاتيح الكتابة، الكتابة عند دريدا لغز وخداع، الكتابة لا شكل لها، تعلمها دريدا على الماء، الماء تحركه دواماته الضعيفة، دوامات وهمية، كتابة تشكلت من كلمات مطاطية تتمدد وتتقلص حسب أهواء النفس المؤرقة بهموم الأرض، دريدا سيخرج قومه من ضائقته من حيث لا يدري أحد، لأنه كان مقتنعا منذ الطفولة أن الكتابة سلاح فتاك، الذي يملكه يملك الحياة، بها يستطيع أن يشتاح العالم من دون إرهاق وتلطخ، كتابة قامت على التشتت والإختلاف واللاتجانس والضياع والتيه واللاهنا ولا هناك، لا المركز ولا الطرف...

دريدا يكتب نصوصه الفلسفية والأدبية من كلمات إنتزعها من أحشاء العبرانية التي لم تتغير بتغير الزمن، لأنها الهوية التي لا يعرف اليهود إلا بها، المتناثرة كبقع الزيت المتحركة على قماش التاريخ، ليجعلها تنطق على ألسنة الكل، الصديق والعدو، القريب والبعيد، المسلم والمسيحي، المسالمون والمحاربون، أو أراد أن يجعلها كلمات ينطقها العالم، فكفانا تشتتا وإختلافا، وحان الوقت لنسكن العالم والحضور فيه كبقية الشعوب، إختلاف في الكتابة وفي العلامات وحضور دائم في الأرض، ولنجعل الإختلاف يؤسس للحضور إنها ظواهرية الحضور التي لم يستطيع أن يتخلص منها، فكل يهودي كما يرى وجب عليه أن يعيش القسم الأكبر من حياته في الشتات كما يجب عليه أن يعيش القسم المتبقي في أرض الموعودة، أرض الملاقاة لأننا كلنا تجارب..إنه العهد والقسم.

دريدا ولدا في حي بأعالي العاصمة (الأبيار، الجزائر 1930) المقابل للبحر، من أصول يهودية الوافدة إلى الجزائر في عز أيام الإستلاب، فهو الآخر قد عاش محنة الشتات كباقي أبناء جلدته، لأن الشتات واجب فرضته الأرض عليهم، بدأت ملامح التشتت فيه تتحول إلى فلسفة وإلى خطاب ليس كأي خطاب، خطاب يحاول أن يؤكد حضور مركزية التراث العبراني المختزل في كلمات دريدا الرئيسية الذي لم يتسنى إلا عن طريق تفكيك الأطر الإبستيمولوجية لأنظمة الميتافيزيقا التي تكتلت في تاريخ الحضارة الغربية إلى غاية هوسرل، الذي ساعد هذا الأخير على تقويض الحضور والكشف عنه مقارنة بأنطولوجيا هيدغر التي تربط اللغة بالكينونة كبيت لها، فتفكيك الميتافيزيقا وحضور العقل وهيمنته لا يبدأ من التجربة

ومن الظواهر الأمبريقية لأنهما مأسورين بفعل الزمن، وإنما يبدأ من أضرب اللغة والألسونيات والكتابة لما تمتاز به من إستمرار كحصن مارق على الزمن، لا يتأثر بل يؤثر، لأن التراث الغربي عرف بحضور الذات منذ أفلاطون إلى اللحظة الراهنة، وكلما كان هناك إختلاف إلا وسبقه إختلاف، بمعنى أن الإختلاف يظهر زمنيا قبل الحضور الذي عرف بالتمركز اللوغوسي، الذي يعني تمركز الفكر الغربي خلال مراحل تطوره حول اللغوس أو العقل الكلي، وعلى أنقاض هذا الإكتشاف العبراني لإخراج الذات من القوقعة، حدد دريدا معالم مشروعه القادم والذي سيكون محورا رئيسيا في الفكر العالمي- نشرالعبرانية - ونقل محنة الشعب إلى محنة المعرفة، التي تظهر في تطبيقاته التفكيكية على مجموعة من النصوص، كنصوص اللغة ومواضيع الأدب والنفس، في علم الكتابة والكتابة والإختلاف (1967)، وفي هوامش الفلسفة (1972)، والتشتت (1972)، بما فيها أعماله المتأخرة كا الحقيقة في الرسم (1978) و1974) GLAS) والبطاقة البريدية (1980)، الذي سأل في شأنه بول ريكور دريدا بعد صدوره عن ما هي الضرورة التي دفعتك إلى تأليف مثل هذا الكتاب؟، فكان رد دريدا هو: إنك حين تستعمل مفهوم الضرورة فإنك تبقى ضمن مركزية العقل، ضمن العقلانية، أما أنا فقد خرجت منها من زمان[1]. هذا الرفض إنما هو هدم متواصل في إيمان دريدا بمشروعه، فحضور العقل اللغوسي هو ذلك العقل المتطابق مع تصوراتنا المنطبقة على الهوية في مقابل الآخر المقموع فينا، من أجل الحفاظ على حضور وهم الحقيقة من قبل الذات، هكذا نجد دريدا يحاور ويجادل ويفكك العناصر التقليدية للفكر أثناء الكتابة، وأولويات الحضور على الغياب، لأنتاج أفكار مفككة بعدما خلصها من العقل المركزي التي تشكل تحديا مستمرا له، والتي جعلت من التراث الغربي بأرثه المعرفي عبارة عن كومات فكرية صلبة بفعل مفاهيم كانت في صلب العقل تحولت إلى مركز للفكر الكلي وإلى مفاهيم خالدة ومقدسة صارت ضمن اللامفكر فيه، مثل فكرة خلود النفس الأفلاطونية والذات الأرسطية، وأنا ديكارت الأنطولوجية، هذا النوع من الفكر هو الذي أبدى فيه دريدا تحديا لتمزيقه والكشف عن سلبياته، لأعادة التفكير فيه بكل حرية بأدوات جديدة لم تكن معروفة، وهذا إنطلاقا من قاعدة طالما عمل

(1) جورج زيناتي: رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع ص104.

بها دريدا وهي أنه لا توجد فكرة لا يمكن إعادة التفكير فيها، وليس هناك قولا لا يمكن إعادة قوله باسترخاء من جديد، والأدهى في كل هذا حتى التفكيك لزم عليه أن يمر على هذه العملية الإبستيمولوجية لكي يصبح موضوعا لتفكيك نفسه، والتفكير في تكون الروابط بين أنساق الحضور، من خلال التفتيش عن مواقع خارج الفلسفة لأستجواب النصوص الفلسفية بأفكارها.

يهودية دريدا تظهر في أسلوبيته بتوظيفه لمفاهيم مطمورة في الوجدان اليهودي، فاليوناني هو اليهودي في الكلمة، واليهودي هو يوناني في الكتابة كما يزعم دريدا، على أن اليهودية تطرح بديلا لميتافيزيقا الحضور اليونانية، فنموذج اليهودي كنموذج لتفكيك الفكر والعمل ضمن التعاليم اليهودية الحية، لذا كانت أبعاد يهودية في مشروعه[1]، ولهذا كان دريدا يعتقد دوما على أن اليهودية منحت بديلا لفلسفة الحضور اليونانية، يقول دريدا في هذا الشأن «إن ما نعرفه اليوم بأن اللاهوت المسيحي واليهودي ما هو إلا إيمان ثقافي تمت صياغته هلينيا بدرجة كبيرة»[2]، فاليهودية تمثل نوعا من المغايرة والأخرية قبل أن يتم إستيعابها في الثقافة اليونانية تحتّم عليها أن تسود العالم كما سادته اليونانية، لأنها هي الأخرى كانت منذ زمن بعيد تضايق الهويات الغربية في الفلسفة، لهذا فإن التفكيك السري للعقل اليوناني نشأ منذ البدايات الأولى للثقافة الغربية بتأثير يهودي، وأنا الآن يقول دريدا أعمل على الكشف عن عمله فقط كعمل نبوي، لأنني برزت في أوقات الأزمات الإجتماعية والتاريخية والفلسفية كما برز الأنبياء في وقت مضى، الشيئ الذي تغير بيننا يقول دريدا هو لهجة أنبياء اليوم تغير عن سالفاتها في الماضي، فدريدا اليوم كما يدعي أنه يتحدث بلهجة التناص، وهنا نلمس في دريدا إستعلائه النبوي عندما يعم التفكيك جميع المناحي تبدأ النبوات في التوّالد في أرجاء العالم وهي نبوات اليهودية.

فالنبوة حسب إعتقاد دريدا تقترب كثيرا من الفلسفة، تختلف عنها فقط في إستغنائها عن المعايير لأنها هي ذاتها معيار، وهي ترفض بذلك التسليم لأي تحكيم خارجي يمكن أن يحكم عليها أو يقيمها بطريقة موضوعية محايدة، فالنبوة تصرح

---

(1) ريتشارد كيرني: جدل العقل حوارات آخر القرن، حوار مع جاك دريدا (التفكيك والآخر)، ترجمة إلياس فركوح وحنان شرايخة، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء ط1 2005 ص 164.

(2) المرجع نفسه ص 175.

بإيمانها بالغيبيات تجد مرجعياتها في إيمانها بالوحي وليس بالمعايير الواقعة وراء نطاق الخبرة البشرية كما هو الشأن في الفلسفة.

لهذا يمكن أن نقول أن دريدا يرى في مشروعه على أنه مشروع نبوي يهودي الذي يظهر في ربط المقومات العبرانية بالفلسفة في التفكيك كأصل عبراني الذي نلمسه في الرحيل وفي التشتت، يقول دريدا «من الممكن أن نرى التفكيك يتم إنتاجه في حيز ما حيث الأنبياء ليسوا بعيدين عنه، لكن الرنين النبوي يبقى في مستويات الخطاب النظري...إنني لا أزال أرنوا لشيئ من النبوة ولهذا ربما يكون بحيث نبوءة القرن العشرين ذات السمة البارزة»[1]، يهدف من وراء هذا كله لإخراج اليهودية من حصارها إلى العالمية، بعالمية الفلسفة التي كتبت بحروفها بعدما عانت من الضياع والتشتت ومن الكره، فحان الوقت لتغيير تاريخ اليهود عن طريق الكتابة لتصحيح أخطائها المتراكمة عبر الأجيال التي بقت كوشمة عار في جبينها.

هيجل قارئا للروح اليهودية:

في هذا الشأن يقول هيجل «مع أبراهيم الجد الحقيقي لليهود، يبدأ تاريخ هذا الشعب، أي أن روحه هي الوحدة، هي الروح التي بقيت تسيّر كل ذريته»[2]، وهو يضيف دون شك أن هذه الروح تعبر عن نفسها في مظاهر مختلفة حسب الظروف وحسب صيغ المنازعات التي جرت بين الشعب اليهودي وشعوب أخرى، وغالبا ما جرى الإلحاح على تاريخ إبراهيم عليه السلام الذي إستعاده هيجل عدة مرات في نصوصه الفلسفية، وذلك لأن هيجل يكشف في تاريخ إبراهيم عن السمات المميزة البارزة في قوم دريدا، فحسب فهم هيجل، يمكن أن نقول أن الضياع الذي فلسفه دريدا قد إمتزج مع طينة اليهودي منذ القدم، لقد ولد أبراهيم عليه السلام بحسب هيجل في بلاد كلدان، فكان فعله الأول هو الإنفصال عن أسرته وعن شعبه، هجر أسرته ووطنه هربا من طغيانهم ومحطما كل صلاته بهم، هي نفسها الصلات المتعاقبة على أجيال شعب دريدا، إنفصال مزق مصير الشعب، فاليهودي يريد أن يصبح سيدا على نفسه مستقلا في عالمه، وجد ليصبح من

(1) المرجع نفسه ص 179.

(2) جان هيبوليت: مدخل إلى فلسفة التاريخ عند هيجل، ط2 ترجمة أنطوان حمص، وزارة الثقافة دمشق 1975 ص 08

أجل ذاته حسب اللغة الهيجلية، فهذا الإنفصال عن الطبيعة هو أعمق الجذور لدى اليهود منه لدى سواهم من الشعوب، إن هناك إنقطاع تفطن له دريدا عمل على إعادة إيصاله بحلاقاته عن طريق الفلسفة بمفاهيمها الدريدية، فلا يعرف الشيئ إلا بضده، فالغياب لا يفهم إلا من خلال الحضور، والإختلاف لا يفهم إلا من خلال التجانس والتيه لا يعرف إلا بالإستقرار، فرجوع إلى الذات والإكتفاء بها يدمر كل صلة حياة بين الإنسان والعالم، فروح اليهودي كما يقول هيجل معادية للعالم وللناس وللأخرين لأن روحهم وجدت مهاجرة وبقيت على ذلك، مفقودة في العالم بقيت غريبة على الشعوب التي تعاملت معها، لأنها لم تملك أرضا معينة بصدق لزراعتها، فكانت غريبة فوق هذه الأرض، تولّد عنه عداء حيال الأرض أدى إلى عداء حيال الآخرين، فالروح اليهودية التي سعى دريدا إلى إحيائها كما يقول هيجل في فينومينولوجيا الروح لم تعد تريد الحب، فبسبب هذا الكره المقيت حدث إنفصال عن الطبيعة، وسبب هذا السلوك الرجوع إلى الذات، الذي يضع حدا للعفوية الحية، فلم تعد تستطيع إعتبار الأشياء على أنها حية، لم تعد بالنسبة إليه أكثر من أشياء يحتاج إليها لإمتاع نفسه ولضمان أمنه وأمن ذريته، لم تعد هناك بين العالم وبينه أكثر من علاقات موضوعية تنحصر في حلاقات تفكير، أما علاقات الحب فلم تعد ممكنة، ولا شك في أن هذا التمزق برهة أساسية في حياة الروح اليهودية التي أردا دريدا التستر عليها في حديثه عن النبوة، فيبدوا إذن أن الطابع الأساسي لهذه الروح بالنسبة لهيجل، هو عداؤها لكل القيم الحيوية، كالبطولة وحب الأمم مثلا، ولكن هذا الطابع ساعد على إكتشاف كل ما هو مرتبط بالرجوع إلى الذات من قيم عقلية وقيم روحية والإهتمام المحصور بالذات الذي هوعبارة عن سمو كلي مجرد.

وفي هذا التحليل لروح الشعب اليهودي الذي تابعه هيجل منذ إبراهيم عليه السلام إلى غاية عصره، وإكمالنا لها إلى لحظة دريدا، نجد ملاحظات عميقة حول ما يمكن أن نسميه عداء الحياة والذكاء، إن التفكير الكلي هو روح اليهودية الذي حطم الحياة ولم تعد هناك من علاقات ممكنة التصور بين الكائنات سوى علاقات السيد والعبد، فرغبة في الحياة لم تضمحل على هذا النحو، ولكنها فقدت جمالها وسحرها بالرجوع إلى الذات، فكان مصير الروح اليهودية أن تعيش منفصلة عن الإله وعن الناس، لأنها إكتفت بذاتها، ليبقى مثلها الأعلى هو التطلع لما هو خارج

عن ذاتها، ولأنها مفصولة عن هذا المثل الأعلى بقيت خارج الحياة.

إنها مهمة صعبة تحملها دريدا، مهمة العودة إلى البدء لتصحيح مجرى التاريخ، مهمة جنونية شقها دريدا عندما واجه العقل، والعقل هو الذي صنع التاريخ، ألف في ذلك كثيرا في علم الكتابة بعدما عشق الكتابة، فمن الصعب على أي إنسان أن يكون يهوديا، لأن هذه الصعوبة تتماهى مع صعوبة الكتابة، ذلك أن اليهودية والكتابة في نظر دريدا يشكلان نفس الإنتظار والأمل، بحجة أن هناك علاقة دفينة بين اليهودي والكتابة، لأنه هو ذلك الذي يكتب ونفسه ذلك الشيئ المكتوب، فدريدا ينطلق من إختيارية اليهودي الذي تصاحبه الكلمات المناسبة كالشاعر الهاوي، فهو إنسان الكلمة والكتابة[1].

إن الوعي اليهودي هو بحق وعي شقي الذي عبر عنه هيجل في فينومينولوجيا الروح، والذي لا يريد اليهودي أن يقطع معه سوى مسافة قصيرة بدون زاد ليوم القيامة، يقول دريدا «الألم هو القدر الذي يناذي اليهودي ويجعله وسيطا بين الصوت والعدد، القدر الذي يرثي الصوت المفقود ويذرف الدموع السوداء...لقد توجه إليّ أحد أبناء طائفتي الكثير إعتدال بقوله ألا يعني عدم التمييز بين اليهودي وغيره فقدان الهوية اليهودية؟»[2].

الألم الذي حاول دريدا ضمد جراحه حتى لا يواصل نزيفه عن طريق نقل لغة التشتت إلى لغة المعرفة وبالتالي إلى لغة العالم، لأنه لا خيار أمام دريدا إلا أن يلتحق شعبه بالشعوب الأخرى ليتقاسم معهم عواطفهم وهمومهم، وهذا مستحيل لأنه لو حصل ذلك لتنازل اليهودي عن هويته المقدسة، لأن هذه الهوية في نظره قدر إلهي، أو العمل على جعل شعوب العالم أن تعود إلى شعبه والإلتفاف حوله لمقاسمة أفكارهم وإكتساب لغتهم وهو ما نجح فيه دريدا أخيرا وسكن الأرض.

---

(1) ضمن إدموند جابيس: المرجع السابق ص 107

(2) المرجع نفسه ص 123..127.

الفَصْلُ الثّالِث

منطق الروح
وديالكتيك التاريخ عندهيجل



المنطق الهيجلي كنظرية وجود

يعتبر علم المنطق عن هيجل القسم الأساسي في فلسفته، وهو منطق يخالف تماما المنطق الصوري التقليدي، فالمنطق الهيجلي هو ذلك العلم الذي يدرك الأشياء في الفكرة التي تعبر عن ماهيات الأشياء، وبعبارة أخرى المنطق هو العلم الذي يبحث عن الماهيات العقلية، حيث يعتبر هيجل أن المنطق هو الفكر الموضوعي الذي يؤلف باطن الكون، وهو نظام التعيينات الخالصة للفكر، وهو الروح التي تشيع فيها جميع العلوم ويجمع بين الوجود في حالة تجريد وفي حالته العينية[1]، ومعنى هذا أن موضوع المنطق هو موضوع الطبيعة والفلسفة، وعلى هذا الأساس يرى هيجل المنطق وما بعد الطبيعة شيء واحد[2]. بعدم قسم فلسفته الكلية إلى ثلاثة أقسام كبرى التي عن طريقها بنى نسقه الفلسفي، وهي المنطق وفلسفة الطبيعة وفلسفة الروح، فماذا يعني هيجل بالمنطق؟ وما علاقته بالديالكتيك؟.

كون أن المنطق الهيجلي يقود فلسفته بأسرها، وجب فهمه على أنه سستام التعين للفكر، حيث يزول التعارض بين الذاتي والموضوعي، وبعبارة أخرى، إن المنطق في حد ذاته يمتزج مع الانطولوجيا، فمقولات الفكر هي المنطق وهي في الوقت نفسه مقولات الكينونة، وإذا كان الفكر المنطقي الهيجلي ديالكتيكا فلأن الكينونة نفسها ديالكتيكية، فالديالكتيك الهيجلي هو انعكاس للديالكتيك الواقعي، ولا شك أن المنطق يبدو كأنه (مملكة الضلال)، غير أن الضلال هو الماهيات المحضة، المستخرجة من كل مادة رئيسية وفي تشابكها يشيد الكون كله[3]. والمنطق الهيجلي هو الآخر يشتمل على ثلاثة أقسام كبرى وهي:

1- نظرية الكينونة.

2- نظرية الماهية.

---

(1) G.H. Hegel: *science de la logique, tome 1, traduction françase par Janklèvitch, aubier* paris p 25.

(2) عبد الرحمان بدوي: موسوعة الفلسفة ج1، ص 580.

(3) رينيه سيرو: هيجل والهيجلية، المرجع السابق ص 28.

3- نظرية الأفهوم أو التصور.

- نظرية الكينونة: تعالج هذه النظرية المقولات الأشد بساطة والأقل تعينا، إنها المقولات المباشرة التي تبتدئ بعد الكينونة، إنها الفكرة الأكثر تجريدا وكلية، وهذا بالذات ما يجعلها الأكثر فراغا من حيث المضمون، فالكينونة ليست هذا ولاذاك وليست بشيىء على الإطلاق، فهي تساوي العدم، غير أن هذا التناقض يجد لنفسه مخرجا في الصيرورة أي في الانتقال من الكينونة إلى العدم، ومن العدم إلى الكينونة[1]. فالصيرورة هي أول فكرة عينية، أما الكينونة والعدم فهما تجريدات فارغة، وجميع مقولات الكينونة تظهر انطلاقا من الصيرورة، ولكي نضبط الديالكتيك الهيجلي أكثر، يمكننا أن نعتبر أن الصيرورة هي الانتقال من كيفية إلى أخرى باعتبار أن كل كيفية تعين وجودا أمبريقيا، أي كائنا محسوسا، أما الكائن المتعين من جهة ما يعارض كائنا محسوسا آخر فهو كائن لذاته وتتعدى هذه العملية إلى الحركة الديالكتيكية من الكم إلى الكيف ومن الكمية إلى الامتدادية ومن المقدار إلى الدرجة، وهكذا نصل إلى القدر،تربط بينهم علاقات ديالكتيكية[2]. وهو كم مرتبط بالكيف ومثال ذلك الماء الذي يبقى سائلا أو يصبح جليدا أوبخارا تبعا لدرجة حرارته.

هذه النظرية تتناول المقولات التي تعرض كل ماهو مباشر، لنجد أنفسنا أمام الوجود المحض الذي يتضمن تعينا، وفي مذهب الوجود لابد من ظهور المقولات المختلفة أهمها مقولة الكيف، ليكتسب الوجود من خلالها شكلا معينا يتصف بصفات معينة، وعن طريق عمل الديالكتيك يؤدي بنا إلى مقولة الكم، ولكننا لا نستطيع عن طريق الديالكتيك أن ننظر إلى هاتين المقولتين منفردتين، بل يجب أن نؤلف بينهما، وهنا تظهر مقولة جديدة تربط الكيف بالكم، وهي مقولة القياس، والأمثلة على هذا كثيرة عند هيجل، منها إنتقال الصلب إلى السائل ثم إلى الحالة الغازية. ويرى هيجل أن الانتقال من فكرة الموجود الخالص إلى فكرة الموجود المتعين إنما تكشف لنا عن مقولة الصيرورة، والوجود المتعين ينقلنا إلى الموجود لذاته الذي يتضمن صفات الموجودات الأخرى، التي كانت متضمنة بالقوة في

(1) المرجع نفسه ص 29.

(2) Hegel: science de la logique p 60.

الوجـود المتعين، ويعتبـر هيجـل أن النظـر في مذهب الوجـود يقودنـا مباشـرة إلـى النظـر في مذهب الماهيـة[1].

- نظريـة الماهيـة: في نظرية الماهية نجد أن حد القدر ينتقل بنا من الكينونة إلـى الماهيـة، فيمـا يختبـئ تحـت الأوجـه المتغيرة للوجـود الأمبريقي (جليد، ماء، بخـار)، فمثـلا إن ماهيـة المـاء مـن حيـث أنهـا مطابقة لذاتها علـى الدوام، فما يقع تحت الحواس ليس سوى الظاهر وبالتالي تبدو الكينونة ذات جانبين ينعكس الواحد منهما في الآخر، وفي هذه الحالة تتقابل الألفاظ زوجا زوجا، الهوية والاختلاف، الباطن والظاهر، فالواحدة منها تستدعي الأخرى ولا يعني هذا أن الشيء ليس شيئا على الإطلاق فيما لو جردت خواصه التي يكون عليها هذا الشيء.

وهنا يقرر هيجل أنه سوف يذهب إلى أبعد من تقرير الكيف والكم وما يظهر من الأشـياء لكي يتغلغل إلى صميم الأشـياء، ويرى أن أول ما يقابلنا في هذا هو مبدأ الذاتية والديالكتيك لا ينقل هذا المبدأ إلى مبدأ الإختلاف، ليجد الديالكتيك نفسـه أمام السبب الذي به ينتقل إلى النتيجة كما ينتقل من الإيجاب إلى السـلب ومن الشيء إلى ضده وفق حركة تطورية[2].

فالماهية عند هيجل هي ما يستتر تحت المظاهر المتغيرة للوجود التجريبي، فمثلا مظهر الثلج والماء وبخاره، كلها مظاهر تجريبية خارجية ماهيتها الماء بوصفه هويـة دائمـة مـع ذاتـه، وعلـى هـذا، فالماهية هي في مقابل ما يقع تحت الحس أي المظاهر، وإن يبدو الموجود مزدوجا، أي يبدو على وجهين ينعكس كل منهما في الآخر، فالماهية تقوم على التقابل بين الحدود، وأشد هذه التقابلات في نظر هيجل الظاهـر والباطـن، الداخـل والخـارج. فالتأمل العادي ينظر إلى أن الماهية على أنها ليسـت شـيئا آخر غير باطن الأشـياء، والواقع أن الداخل والخارج مضمونهمـا واحد، فالإنسان في خارجه هو تماما الإنسان في داخله، إذن فالماهية ليست شيئا آخر سوى ما يظهر منها دون أن تخرج عن ذاتها، وفي الماهية أيضا علاقة مع الذات تتخذ شـكل الهوية، وهذا الشـكل يحدث هنا في مكان الحالة المباشـرة للوجود، وحقيقة الموجود هي الماهية والماهية وجود، إنها هوية بسـيطة مع الذات بالقدر

(1) علي سامي النشار: هيراقليطس، ضمن مرجع فليب ويلرايت، المرجع السابق ص 362.

(2) Hegel: préface des principes de la philosophie du droit, idée, Gallimard paris 1940 p18.

الذي هي به نفي للوجود، وهكذا نجد أنه في مقابل وبإزاء الماهية يوجد الموجود المباشر بوصفه عنصرا يصدر عنها، والوجود هو في حد ذاته مظهر يتألف فقط من الوجود الذي تجاوزه الوجود إلى عدم أو الوجود الذي له صفة العدمية في الماهية، ففي خارج الماهية لا وجود للظاهر، فالظاهر هو سلب الموضوع بوصفه سالبا والظاهر أيضا هو ما يبقى بعيدا من ميدان الوجود[1].

- نظرية التصـور: يرى هيجل التصور على ثلاثة نواحي:

أ) - التصور الذاتي: ويشمل ثلاث لحظات، الكلي والجزئي والفردي، فالتصور الكلي ينظر إليه لا على أنه هوية مجردة وشكل خالص، ولكن على أنه فكرة تصبح جزئية فالتصور بهذا المعنى هو الأساس في الحكم، وهو ليس شيئا ذاتيا محضا بل هو يتحقق في الكلية العينية التي يشملها، وبهذا يصبح تصورا موضوعيا.

ب)- التصور يتموضع في ثلاثة أشكال:

1-الآلية التي تتموضع فيها الأشياء بعضها إلى جوار بعض.

2-الكيميائية التي تتجاذب فيها الأشياء وتتداخل.

3-الغائية العضوية التي يوجد فيها تصور الغاية نشاط الأجزاء، والغائية تمهد السبيل لمجيء الصورة بالمعنى الكامل، والتي بها يعود إلى ذاته بإتحاد الذاتية والموضوعية والصورة الكاملة هي تحديد للمنطق، ويمكن أن تدرك على أنها العقل أو الذات والموضوع والصورة المطلقة هي الديالكتيك، الذي يفعل دائما ويفاضل ويميز الهوية من المختلف والذاتي، من الموضوع والنفس من الجسم والمتناهي من اللا متناهي[2].

تجد في النهاية تأليفها في مقولة، حيث تفهم الظاهرة كتجل للماهية تجليا شاملا ومطابقا للواقع الحقيقي، في مقابل مجرد الإمكان أو العرض المحض وهو الوجود الضروري، أي الضرورة العقلية وهذا ما جعل هيجل يقول «كل ماهو عقلي هو واقعي» بصورة فعلية، وما هو «واقعي بصورة فعلية هو عقلي». فالضروري

---

(1) عبد الرحمان بدوي: المرجع السابق ص 585.

(2) المرجع نفسه ص 587.

هـو أولا الجوهـر[1].

وبهـذا تكـون مقـولات المنطـق هـي بعينهـا مقولات الوجود، فـإذا كان الفكر الديالكتيكي الطابع الغالب، فما ذلك إلا لأن الوجود نفسه ديالكتيكي، فديالكتيك الفكر ليس إلا انعكاسا لديالكتيك الواقع، والمنطق لا يتبع الواقع بل العكس، بما أن المنطـق مـا هـو إلا ماهيـات مجـردة يتألف منهـا الواقع. وفي ذلك يقول هيجل عن المنطق «إذا نظرنا للمنطق على أنه نسق الفكر الخالص،فسنجد العلوم الفلسفية الأخرى، كفلسـفة الطبيعة وفلسـفة الروح بتطبيقات للمنطق ذلك لأن المنطق هو الروح التي تشيع الحياة في هذه العلوم»[2].

ويقول في ذلك أيضا "وولش" «لقد فسر هيجل سير التاريخ كتقدم ديالكتيكي، ولفهـم الديالكتيـك علينـا الرجـوع إلـى أكثـر الأمـور الفلسـفية تجريـــدا، أي إلى المنطـق»[3].

فالمنطـق الهيجلـي هـو سلسـلة مـن المقولات التي تـزداد عينية بالتدرج أقلها عينيـة الوجـود الخالـص، الخالـي مـن أي تعين، وأكثرها عينية الفكرة المطلقة التي تحـوي جميـع مقـولات المنطـق الأخـرى. إذ المنطق الديالكتيكي هو منطق نقدي، يكشـف أحوالا ومحتويات للفكر تعلو إلى المنطق المقنن بالمبادئ المسـتخدمة، وليـس الفكـر الديالكتيكـي هـو الذي يخترع هذه المحتويات، بل أضيفت للمفاهيم خـلال التـراث الطويـل للفكـر والعقـل وكل مـا يفعله التحليـل الديالكتيكي هو أنه يجمعها ويعيد تنشيطها.

فالمنطـق هـو بحـث فـي طبيعـة العقل ودراسـة للفكر الخالـص، فهو لا يعني بالأشـكال والصـور وحدهـا، وإنمـا يدرس هذه الأشـكال مـع مضمونها، الذي هو الفكر، فهو دراسـة للفكر من أجل الفكر وحده، أو دراسـة للنسـيج الذي يتألف منه الفكر بغية الكشف عن طبيعته وماهيته.

لقد انتهى هيجل إلى أن الفكر الديالكتيكي هو الطابع الغالب على الوجود، وأنه يسير على إيقاع ثلاثي من الإيجاب والسلب إلى التأليف، بينما هي تلك ماهية

(1) Hegel: préface de la philosophie du droit p 24.

(2) Hegel: science de la logique t1 p 12.

(3) و- هـ- وولش: مدخل لفلسفة التاريخ، ترجمة أحمد حمدي محمود، مؤسسة سجل العرب القاهرة، 1962. ص188.

الفكر وطبيعة الروح، ولكن كيف يكون الفكر ديالكتيكيا؟.

إن الديالكتيك الهيجلي، ليس صورة خالية أو إطارا فارغا يمكن أن ينطبق على موضوعات خارجية،لأنه لو صح ذلك لكان نشاطا ذاتيا لنا، ولكن الديالكتيك ليس نشاطا للتفكير الذاتي يمكن أن ينطبق على موضوع من الخارج، بل هو نفسه روح الموضوع الذي يجعله ينتج عضويا فروعه.

يقول هيجل «يبدو أن من الضروري أن نبدأ بذكر بعض النقاط الأساسية التي تتعلق بالمنهج الذي سيسير عليه، أو الطريقة التي يسير على هديها هذا العلم، ومهما يكن من شيء فإن طبيعة هذا المنهج يمكن أن نلتمس فيما سبق أن ذكرناه، أما العرض المنظم لهذا المنهج فتلك هي المهمة الخاصة التي يضطلع بها المنطق، بل هي المنطق نفسه لأن المنهج ليس شيئا آخرا»[1].

من هذا القول يتضح لنا ما يقصده هيجل بالديالكتيك كمنهج، هو المنطق أو النسيج الذي يتألف من الفكر الخالص ويقول في فلسفة الحق «المنهج هو الفكرة الشاملة التي تنمو بفضل نشاطها الخالص ولقد عرضت في المنطق»[2].

المبدأ المحرك لهذا النمو هو الديالكتيك، فالمنهج هو الفكر الخالص، الذي يتحرك بفضل ما يكمن في جوفه من ديالكتيك، لأن ما يدفع الفكرة الشاملة إلى السير هو السلب الذي تحمله الفكرة الشاملة في جوفها، وذلك ما يكوّن الحركة الديالكتيكية الأصلية.

ويقول في موسوعة العلوم الفلسفية «إن الفكرة لابد أن تدرس في طبيعتها الجوهرية وتطورها الكامل، إنها في آن معا موضوع البحث وفعل البحث، ومن ثم فهي تفحص نفسها وبنشاطها ينبغي عليها أن تعين حدودها، وأن تشير إلى نقائصها، وذلك هو نشاط الفكر الذي سأسميه من الآن فصاعدا باسم المنهج الديالكتيكي»[3].

وهو هنا يطلق المنهج الديالكتيكي على عملية استنباط المقولات التي تبدأ من مقولة الوجود وتنتهي بمقولة الفكرة الشاملة، أي على المنطق نفسه، من هذا التحليل يمكن أن نقول أن الفكرة الشاملة وإن كانت تطلق على القسم الأخير

(1) هيجل: فينومينولوجيا الروح، المصدر السابق ص 41.

(2) هيجل: أصول فلسفة الحق، المصدر السابق ص 34.

(3) هيجل: موسوعة العلوم الفلسفية ج1، المصدر السابق ص 41.

مـن المنطق،إنمـا تطلـق كذلـك علـى المنطق كله، لأنهـا الخلاصة التي وصل إليها علم المنطق، فهي لهذا تحمل في جوفها جميع المقولات السابقة، لأنها الخلاصة التـي وصـل إليهـا المنطـق، وكأن هيجـل يطلـق الديالكتيك على تلـك الرحلة التي يقطعهـا المنطـق منـذ أن يبـدأ بالوجـود الخالـص، إلى أن يصل إلى الفكرة المطلقة ونخلص ذلك من قوله «المراحل التي تسـير فيها الفكرة الشـاملة، هي ما أسـميه بالمنهج»[1].

المنطـق إذن هـو الديالكتيـك أو هـو العـرض المنظم لهـذا المنهج، لذا نجده يشـكل دائـرة مغلقـة، لأنـه يعرض الديالكتيك مـن بدايته إلى نهايته، فمهمة المنطق كما تصورها هيجل هي تتبع الديالكتيك حتى النهاية، وهذا ما يفسر لنا السبب في أننا حين نصل إلى نهاية المنطق لا نجد متناقضات، فقد اكتمل عرض الديالكتيك حين انتهى من تحليل الفكر الخالص، مظهرا خصائصه، فليس ثمة تقسيمات فرعية بعد ذلك، لأن الحركة الديالكتيكية التي تعبر عن طبيعة الفكر الخالص قد وصلت إلى نهايتها، وطالما أنه لم يعد هناك انتقال ولا مقولات فرعية فإنه لم يبق أمامنا سـوى الفكـرة المطلقـة، لهـذا يعـود مـن جديـد فـي نهايـة المنطق إلـى بدايته التي بدأهـا منهـا، ومـن جهـة الديالكتيك هي نفسـها دروس رئيسـية فـي المنطق، وعلى هـذا الأسـاس لخـص "إنجلـز فريديريـك (1820-1895)" القوانيـن التي بني عليها الديالكتيك الهيجلي في ثلاثة قوانين رئيسية:

1- قانون تحول الكم إلى الكيف والعكس.
2- قانون نفي النفي.
3- قانون تداخل الأضداد.

وفـي تعليقـه عليهـا يقـول: «هـذه القوانيـن الثلاثة طورها هيجـل كلها بطريقة مثالية، على أنها قوانين للفكر»[2]. فقد عرض القانون الأول في القسـم الأول من المنطق، وهو دائرة الوجود وشرح القانون الثاني في القسم الثاني من المنطق وهو أهم أقسـام المنطق كلها، أي دائرة الماهية، أما القانون الثالث فقد اعتبره القانون الأساسي في بناء النسق كله، وإنجلز هنا يرد الديالكتيك إلى منطق هيجل، وذلك لأن الديالكتيك منهج منطقي، لهذا كان عرض المنطق الهيجلي إنما يعني في الوقت

(1) إمام عبد الفتاح إمام: المنهج الجدلي عند هيجل، المرجع السابق ص 29.
(2) المرجع نفسه، ص 39.

ذاته عرض للديالكتيك عند هيجل، ونجد أيضا أن"كارل ماركس KARL MARX 1883 -1818) م)» نفسه في كتابه رأس المال حين يشير إلى قوانين الديالكتيك قائلا: «هنا كما هي الحال في العلوم الطبيغية، يثبت صحة القانون الذي إكتشفه هيجل في المنطق، وهو القانون الذي يبين أن التغيرات البسيطة في الكم حين تصل إلى درجة معينة، تؤدي إلى اختلاف في الكيف»[1].

وهو ما يشير إلى مقولة الكمية النوعية التي يصل إليها الديالكتيك في نهاية القسم الأول من علم المنطق، ومعنى هذا أن الماركسيين قد فهموا المنهج الديالكتيكي كما فهمه هيجل على أنه المنطق نفسه، ونضيف إلى ذلك أننا إذا اعتبرنا أن الديالكتيك بإيقاعه الثلاثي وأنه سلسلة طويلة من المثلثات التي تسير من تلقاء ذاتها سيرا ضروريا، وأن الحد الأول في أي مثلث يكون دائما مباشرا والحد الثاني متوسطا، والحد الثالث هو جمع وتأليف بينهما، فإن هذه كلها خطوات رئيسية في علم المنطق، والملاحظ هنا أن هذه المراحل الديالكتيكية الثلاث تنطبق كلها على مراحل المنطق، وهذا ما ينطبق أيضا على جميع مراحل الفكر الفلسفي الهيجلي فمثلا المنطق، الوجود،العدم، نجد أنه هو نفسه الصورة العقلية الخالصة لهذه الحدود، فالوجود الخالص هو المباشر والعدم الخالص هو التوسط، والعدم والصيرورة هي المباشر، وأقسام المنطق نفسها تمثل هذه المراحل:

1- دائرة الوجود وهي دائرة مباشرة، فالموجود هو دائما شيئ مباشر.

2- دائرة الماهية: هي دائرة التوسط، فلا يمكن أن نصل إلى الماهية إلا من خلال الأخر أي الوجود.

3- دائرة الفكرة الشاملة: وهي المركب منهما أي المباشرة التي يكمن في جوفها التوسط[2].

ومعنى هذا كله أن جميع المبادئ الرئيسية في الديالكتيك هي أجزاء من نسيج المنطق نفسه ولكن على أي أساس نعتبرها أجزاء من المنطق؟.

يمكن تفسير ذلك على أن الديالكتيك ينبغي أن يثبت نفسه بنفسه، وأن يبرهن هو نفسه على جميع مبادئه وأسسه وقوانينه.

---

(1) كارل ماركس: رأس المال ج1، ترجمة محمد البراوي، دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ص 309.

(2) إمام عبد الفتاح إمام: المنهج الجدلي، المرجع السابق ص 32.

من هنا ومن علاقة المنطق بالديالكتيك نستنتج أن للمنطق الهيجلي ثلاثة أبعاد وهي:

1- البعد المجرد أو جانب الفهم.

2- البعد الديالكتيكي أو الجانب السلبي للعقل.

3- البعد النظري أو الإيجابي للعقل.

ويصور هيجل هذه الأبعاد في مثلث ديالكتيكي كالتالي:

الحد الأول هو عمل من أعمال الفهم، لأنه يؤكد نفسه بنفسه ببساطة بوصفه المقولة الوحيدة في الوجود، وعلى هذا النحو يضع الوجود نفسه ويؤكد أن الوجود هو الوجود ولا شيء غير ذلك"[1]. ولا يعني ذلك شيئا سوى قانون الهوية أ هو أ، وهو مبدأ الفهم. أما الحد الثاني فهو خاص بالعقل السلبي، فالعدم مثلا حد سلبي يتضمن العقل، لأننا لكي نحصل على العدم لابد أن نخرجه من ضده،أي من الوجود وأن نكشف عن إتحاده معه، والحد الثالث هو الصيرورة وهو خاص بالعقل الإيجابي لأنه ليس مجرد سلب كالحد الثاني، وإنما هو عودة إلى الإثبات الأول الذي يستطيع أن يتحول إلى قضية، هذه الجوانب الثلاثة، لا تكون ثلاثة أقسام من المنطق فقط وإنما هي كذلك مراحل لكل فكرة منطقية"[2].

وما يمكن قوله هو أنه لمن الأهمية البالغة أن ندرك طبيعة الديالكتيك وعلاقته بعلم المنطق وأن نفهمها فهما سليما، فالديالكتيك بصفة عامة هو مبدأ كل حركة وكل حياة وكل ما يتم عمله في عالم الواقع، بل إنه أيضا روح كل معرفة تسعى بأن تكون علمية لأن ما يحيط بنا هو مثال على نشاطه.

(1) هيجل: موسوعة العلوم الفلسفية ج2، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة 1981، ص 213.

(2) المصدر نفسه ص 218.

الديالكتيك الهيجلي كقانون للفكر والوجود

في موسوعة العلوم الفلسفية يعلن هيجل مستفسرا، حول فهم العامة للديالكتيك الجديد مصرحا «لقد آلف الناس أن ينظروا إلى الديالكتيك على أنه فن عرضي، يؤدي ببعثه إلى الخلط وإبراز التناقض في الأفكار المحددة الواضحة، ومن هنا عد هذا التناقض تناقضا ظاهريا وهو لا شيء، لأن الأفكار تخلوا منه، كما قيل أن الواقع الحقيقي ينتمي إلى أفكار الفهم الأصلية، والواقع أن الديالكتيك في الأغلب ليس إلا ضربا من الحجج الذاتية تتأرجح بين تأييد شيء وتفنيده، غير أن الديالكتيك هو الطابع الحقيقي والمناسب لماهية كل شيء بصفة الفهم المحض، فهو قانون الأشياء المتناهية، وهو قانون متناهي ككل»[1]، من خلال هذا التصريح يضع هيجل حدا للفهم الشائع آنذاك لديالكتيكه، على أنه قانون عام للوجود المتناهي وهو بذلك تجاوز كلي للمنطق القديم، وهنا تنبع ضرورة هامة تخص أهمية هيجل (1770-1831 HEGEL) ومنطقه الجديد، من أجل فهمه وقراءته قراءة جادة أهم فلاسفة ألمانيا الحديثة والمعاصرة، نظرا للمكانة الفلسفية التي احتلتها فلسفته في تاريخ الفكر الفلسفي، سواء في خصوبة معرفته الفلسفية أو في حدة الإشكاليات الفلسفية، بين الفلسفة والمنطق والفن والتاريخ والدين، التي أهلتها لأن تكون قاعدة فلسفية للكثير من الفلسفات الحديثة والمعاصرة، غير أن الشيء الذي تميز به هيجل هو قدرته الكبيرة في إستعاب التاريخ العالمي للإنسان، والتمكن من قراءته قراءة منطقية وفلسفية باختلاف مراحله، وهذا العمل العظيم لم يتسنى إلا عن طريق منهجه الرائد الذي سيتحول إلى فلسفة قائمة بذاتها ألا وهو فلسفة الديالكتيك.

إن هذا المنهج المحكم الذي أبدعه هيجل، إستطاع أن يؤسس به فلسفته النسقية العامة، والتي هي الأخرى إستطاعت أن تحافظ على سرية نسقيتها ومنطقيتها، الذي يكمن فقط في سرية الديالكتيك في إحتواء الفكر والواقع معا دون عناء، حيث

(1) هيجل: موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ص 218

ظهر على أنه هو الأنسب في عمل العقل، إن لم نقل أنه العقل في وظائفه هو الديالكتيك، العقل الديالكتيكي الذي يركب ويجزأ، فالديالكتيك في الواقع يأخذ سمة العقلانية المنظمة والمتماهية مع الموجودات المنصاعة لحتمية الديالكتيك التي تمت بداخلها دون شك، وهذا السر الذي تراوح بين أداء المنهج وإتساع تمظهر موضوعاته، جعل منه معرفة لزجة لا تعرف الإستقرار أبدا، وهو ما آمن به هيجل أثناء عرضه لفلسفته التاريخية في ظهور الموجودات واكتمالها ونضجها.

إن هيجل المعروف بفلسفته النسقية بنصوصها المتعددة إنطلاقا من فينومينولوجيا الروح (1807)، مرورا بعلم المنطق (1812-1816) وموسوعة العلوم الفلسفية (1817) وفلسفة الحق (1818)، ومحاضرات في فلسفة التاريخ (1834) على جانب كبير من الإحكام، سواء تعلق الأمر بنظرية المعرفة والمنطق، أو بفلسفة التاريخ، وإعادة قراءة الفكر الإنساني، وهناك جوانب أخرى كثيرة في فلسفة هيجل لا زالت مبهمة وغير معروفة على نطاق واسع، أهمها طبيعة الديالكتيك منهجا وموضوعا.

حاول هيجل في الكثير من الأحيان في إنتاجه الفلسفي الغزير، أن يقدم لنا فلسفة متكاملة للبحث في جميع المشكلات الفلسفية، ومنها الديالكتيك وحركته الشاملة في الفكر والوجود وفي التاريخ، عن طريقه استطاع هيجل أن يكشف عن ضعف واضح فيما يتعلق بمواضيع التطور، سواء في المنطق أو في التاريخ والنظريات التقليدية الذي إنعكس سلبا على مضامينها مقارنة مع مضامين فلسفة هيجل، وهنا تظهر مواطن ثورته الفلسفية الحقيقية في حقيقة الديالكتيك، الذي أعلن على أنه مبدأ كل حركة وكل ما ينشأ في الواقع، بل إنه روح كل معرفة تريد حقا أن تكون علمية، وهو في ذلك ليس مقصورا على الفلسفة أو الفكر العلم بقوانينه المتناهية، بل يشمل أيضا مجال الفن والأخلاق والسياسة واللعب والغدر والعدم، إنه قانون أنطولوجي يسري في جميع مستويات الوعي، وفي عالم لمتناهيات (المشروطة)، وعالم اللامشروطات كما صرح به هيجل، بحجة أن جميع الموجودات متغيرة من حالة إلى حالة، وهنا نتساءل عن ماهية الديالكتيك وعن طبيعته المنطقية ووظيفته في الوجود؟.

إن الذي شاع عن الديالكتيك الهيجلي هو أنه فقط عمل إستبطاني[1]، ولكن

(1) الإستبطان:Introspection:هو الدخول في باطن الشيء ويطلق على ملاحظة النفس الفردية لذاتها، ويسمى هذا الإستبطان بالتأمل الباطني (جميل صليبا. المعجم الفلسفي ج دار الكتاب اللبناني بيروت1 ص 64).

إذا تعمقنا في معرفته لوجدنا أن الديالكتيك منهج كلي، يشمل الظواهر ونومينات الموجـودات أو مـا يسـمي بباطـن الشـيء، وفق عملية منطقيـة عن طريق ديالكتيك الكم والكيف، في أعماق المواضيع الروحية والطبيعية وفي جواهر نوازع الإنسان، وهذا ما يجعل من الصعوبة حصره في عملية التحليل والتركيب، كما كان سائدا في أيام ديكارت، ليتجاوز في ذلك كل معرفة معطاة على سبيل المباشـرة. وهنا نجد هيجل في فينومينولوجيا الروح يعرفه على أنه الخبرة التي يحصلها الوعي في ذاته وعن موضوعه[1]، وهذا يفسر أن الديالكتيك يأخذ مسارا تصاعديا ينتقل من حقيقة بسيطة إلى حقيقة أكثر تعقيدا، بفعل التعارض الباطني الذي يفكك المتجسـدات العينية، من أجل الإنتقال إلى درجة أرقى وأكثر سموا وأوسع إنتشارا من السابقة، وهذا ما يجعله منهج تجاوز مستمر وليس إستنتاجا وإستنباطا فقط كما شاع عنه، لأن مـا هـو أكمـل لا يترتـب إلا علـى مـا هـو أضعـف وأنقص، ينتقـل من الخارج إلى الداخل[2].

بهـذه العمليـة يـرى هيجـل ديالكتيكـه أنـه يسـير فـي إتجاهه الطبيعـي، ما دام ينتقل من الباطن إلى الظاهر، وهذا يدل أن الديالكتيك يتقدم تقدما مطردا للتشكل والتمظهر محدثا صيرورة شاملة في الوجود، إذن فهو ديالكتيك الأشياء في جميع مراحلها وأطيافها، في كل مرحلة ينبثق عنها التناقض في جوهر الأشياء والأفكار، نحـو التأليـف وصـولا إلـى وحدة والتحقق النهائي في المتعينات الظاهرة، وهذا ما جعله يأخذ صورة قانون تطور الوجود والفكر في آن واحد[3].

وهيجـل عندمـا تكلـم علـى ضـرورة مرحلـة التناقـض والصيـرورة والتجـاوز المسـتمر، كان يشـير إلى عدم حصر الديالكتيك في الفكر المحض، بل هو قانون واقعي تسـير وفقه البشـرية على نحو ما وصفها في فينومينولوجيا الروح، بمنهجه هذا يعبر عن كينونة شاملة التي تؤكد ذاتها في هويتها الحقيقية[4].

لكـي نـنوع هـذه الفكـرة وجـب أن نقف على أهم عناصر الديالكتيك ألا وهو

(1) هيجل: فينومبنولوجيا الروح، ترجمة محمد شريح، دار الحضارة القاهرة 1995 ص 105.

(2) إبراهيم زكريا إبراهيم: هيجل أو المثالية المطلقة، مكتبة مصر للطباعة القاهرة 1970ص 142.

(3) Alain: Idée, introduction a la philosophie, Platon, Descartes, Hegel, comte,Paul Hartmann, paris 1939 p 223.

(4) Jean Wahl: le malheur de la conscience dons la philosophie de Hegel 2em/ed p.u.f paris 1951 p58.

السلب أو النفي، لكي نتمكن من إدراك السبب الذي من أجله وصف هيجل لحظة السلب بالعملية الديالكتيكية، حيث يصير السالب موجبا والموجب سالبا،حتى في بعض الأحيان لا نستطيع الفصل بين العملية الديالكتيكية والعملية السلبية، وكأنهما وجهان لعملة واحدة، وكل ما هو متناقض لا ينتهي إلى العدم، بل إلى السلب وفق القانون الديالكتيك[1]، والحق أنه إذا كانت فكرة السلب تأخذ مكانة هامة في المنطق الديالكتيكي عند هيجل، فما ذلك إلا أن هذا المنهج يستلزم الإنتقال من الفكرة الواحدة إلى فكرة مضادة لها تماما، أو من قضية موجبة إلى قضية سالبة وهذا ما يعكس فاعلية العقل بالانتقال المستمر من الحد الأول إلى الحد الثاني، بما لديه من قدرة على النفي أو السلب، وفي كل الأحوال لا يعني أن هذه الفاعلية تنحصر في الذهن فقط،، بل يشكل كل الوجود الخارجي ومؤكدا سيادته عليه، أي أن الوجود كله ما هو إلا تمظهر لعمل الديالكتيك وصورة له، بعدما إستطاع الديالكتيك أن يربط بين اللحظة الذاتية ولحظة المباشرة ولحظة التعين، وبضبط يمكن أن نقول أن للديالكتيك تمظهران، الأول هو تمظهره كمنهج تطبيقي، والتمظهر الثاني كموضوع. وهناك أيضا عنصران لا يقلان أهمية عن السلب، وهما عملية النفي وعملية التركيب اللذان يأخذان وحدة واحدة، أي كل عملية منهما تكمل الأخرى، إن لم نقل أنهما عمليتان مقترنتان تماما، حين تعتمدان التعارض والتقابل في ثوب تأليف جديد، والنفي في العملية الديالكتيكية ليس هو المحطة الأخيرة في هذه الديناميكية، بل لابد من نفي النفي لولادة إثبات جديد، وهذا ما يوضحه المخطط التالي:

الديالكتيك

3 -3 نتيجة	11- قضية موجبة
1 3=2+1	22- قضية سالبة

(1) الجوهر:Substance يقابل العرض،لكل ذات وجوده ليس في موضوع، وهو الموجود القائم بنفسه (جميل صليبا: المرجع نفسه ص 424)

العملية الديالكتيكية

يشير هذا الثلاثي الديالكتيكي، إلى أن العقل يبدأ بإثبات حقيقة معينة ثم يتجاوزها في شكل قضية منافية للأولى فالمسارات الثلاث هذه، ما هي إلا مظهر خارجي للديالكتيك، في حين أن الديالكتيك ما هو إلا فعالية فلسفية، تتمثل في القدرة على تمييز العرض من الجوهر، وأهم الخصائص التي يمتاز بها الديالكتيك الهيجلي، هي تنوع المواضيع التي خاض فيها، أي أن المرء يصادف في فلسفة هيجل الكثير من الإستدلالات العقلية.

فالديالكتيك لم يكن في الحقيقة سوى تعبير عن فلسفة شمولية، بوصفها وحدة الذاتي بالموضوعي والفكر بالواقع، والمفاهيم التي قام عليها الديالكتيك بما فيها التناقض والتأليف ومفهوم الكل، قد ساعدت هيجل على إبراز وحدة الطبيعة والفكر وهوية المادة وصورتها، وهذا ما دفع بهوفدنج 1843) (1931-hoffdineg مثلا ليتصور الديالكتيك الهيجلي باعتباره عملية شاملة كلية[1]، الروح الكلية هذه تبقى في كل ما هو موجود وفي مختلف المراحل التاريخية، والواقع كما لاحظ جان فال jean wahl أن للديالكتيك الهيجلي ذو طابع إيجابي، على الرغم من أن هيجل قد ركز على المرحلة الثانية من مراحل الديالكتيك وهي مرحلة السلب، التي أطلق عليها دون سواها إسم المرحلة الديالكتيكية، وهذا لا يعني أن المنهج الديالكتيكي بصفة عامة له طابع السلب، رغم أن هيجل دآب في الكثير من الأحيان على الجمع بين فكرة السلب وعملية الديالكتيك، إلا أن لا يمنعنا من القول بأن لحظة الجمع بين فكرة السلب وعملية الديالكتيك، إنما هي لحظة التأليف ذاتها، وهي اللحظة لا تقل أهمية في منطق هيجل عن لحظة النفي، فكل واحدة تكمل الأخرى[2].

لقد نظر هيجل إلى تاريخ الديالكتيك في الفلسفة الغربية نظرة نقدية فاحصة، ليخلص إلى كشف عيوبه العامة وعليه يطلق هيجل إسم الديالكتيك على المبدأ المحرك للفكرة الشاملة، وهو المبدأ الذي ينتج الكلي، وهذا لا يعني على أنه ذلك الديالكتيك الذي يأخذ موضوعا أو قضية معطاة للشعور والوعي بصفة عامة،

(1) Henri lefebre: le matérialisme dialectique, presses universitaires de France 1962 .p 151.

(2) Jean Wahl: le malheur de la philosophie de Hegel p 03.

فالديالكتيك لا يعتمد على إنتاج وإدراك المضمون ذي النتيجة الإيجابية للتعين الآن، ذلك هو وحده الذي يجعل الديالكتيك يتقدم تقدما باطنيا، وفضلا عن ذلك فإن هذا الديالكتيك ليس نشاطا للذات المفكرة تطبقه على موضوع خارجي، إنه بالأحرى روح الموضوع الذي ينتج فروعه في صورة تقدم للفكرة الشاملة، في شكل نشاط خاص بالعقل والفكر، بوصفه شيئا ذاتيا يكتفي بمشاهدته فقط، دون أن يضيف من جانبه أي عنصر"[1].

والواقع أن النظرة إلى شيء ما نظرة عقلية لا يعني إظهار علته العقلية، وإنما الهدف هو بيان كيف أن الموضوع هو نفسه معقول بذاته، وهنا أيضا تكون الروح في حريتها وهو أعلى قمة يبلغها العقل الواعي بذاته، الذي يجعل نفسه يتحقق بالفعل أمام الوعي على أنه عمل خاص بعلة الشيئ لذاته[2].

من خلال هذا العرض يبدو لنا أن ديالكتيك هيجل هو عبارة عن نظام من التعينات[3] الخالصة للفكر ولسائر العلوم الفلسفية الطبيعية أو العقلية، الذي جعله يكتسب أهمية قصوى في علاقته المباشرة بأشكال الفكر ومضامينه، وهو ما أهله أيضا لأن يكون منهجا فلسفيا قويما شاملا للوجود، وفي نفس الوقت يصلح أن يكون موضعا خصبا للمعرفة وللعلوم، نتيجة خصوبة مباحثه وتفرعاته وتسلسل مفاصله المعرفية، كونه لم يعد إطارا منطقيا بالمعنى التقليدي، وإنما أصبح نظاما محايثا في الظواهر الطبيعية والروحية، التي يحدد ذاتها المضمون الفكري للعقل وتجلياته، وفي ذلك ينتزع شرعيته على أنه الخبرة التي يتحصلها الوعي عن ذاته وعن موضوعه في آن واحد، حيث أصبح نوعا من الإنتقال المتواصل والدائم من الموضوع إلى الذات ومن الخارج إلى الداخل، إنه تعبير عن حركة باطنية للصيرورة الروحية الشاملة. فالروح تتطور وتترقى محتفظة دائما بنتائجها التي إكتسبتها خلال هذا التطور المستمر، وعلى هذا النحو يكون الديالكتيك خبرة

---

(1) عبد الله إبراهيم: المطابقة والإختلاف، المركزية الغربية، إشكالية التكون والتمركز حول الذات، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء ط1 1997 ص 106.

(2) هيجل: أصول فلسفة الحق، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي القاهرة 1996ص 141.

(3) التعين Détermination :وهو تخصيص الشيء بصفات تميزه عن الأشياء الأخرى المجانسة له، وتسمى هذه الصفات بالمعاينات، أو هو معرفة ما يخص الشيء المفرد من شروط لا يشاركه فيها غيره (جميل صليبا المرجع السابق ص 310)

حسية شاملة تستوعب أشكال الوعي وقانون تطور الوجود والفكر معا، بوصفه حركة باطنية تشتغل باستمرار في أعماق الوجود.

إذن الديالكتيك هو نسيج الواقع نفسه وتعبير أعلى عن الطموح العام للعقل، في سعيه نحو الإرتقاء بذاته في كل شيئ للتعرف على نفسه"[1]، وبواسطة هذا النظام الشامل ربط هيجل عالم الطبيعة بعالم الواقع، وعالم الواقع بعالم الروح وعالم الروح بالله، ونجد أيضا أن طبيعة الفكر الهيجلي يتناولها الديالكتيك، من حيث أنه الهوية العينية لهذه الأوجه المتعارضة، وهكذا يتقدم كل شيء في كل شيء، كما في الروح من خلال التناقضات التي تنحل في كل مرة بتأليفات جديدة تنبثق منها هذه الحركة الديالكتيكية التي تجعل الكائن يتطور ويمر بمراحل.

إن كل فكرة لها في ذاتها نفيها الخاص، الذي يجعلها تتحول إلى فكرة أخرى تنفي ذاتها هي أيضا، عندئذ يتبين أن هاتين الفكرتين ليستا سوى لحظتين لفكرة ثالثة تحتوي الأولى والثانية على سواء ترفعهما إلى وحدة عليا[2] بهذا يتحقق التقدم الديالكتيكي عن طريق السلب، فالسلب كما رأينا يولد التناقض الذي يزول بنفي النفي، هذه هي الحركة الديالكتيكية التي يعبر عنها عادة بثلاثية الشهيرة القضية والنقيض ومركب القضيتين أو التأليف، حيث يرى هيجل في الديالكتيك قانون نشعر بوجوده في جميع مستويات الوعي، ولا يقتصر الديالكتيك عنده على الظواهر الطبيعية فقط بل يشمل حتى العالم الروحي للإنسان.

من خلال هذا الطرح يتضح لنا أن الموجودات ليست في إنسجام دائم وفي تناغم مستمر، بل في حالة صراع وتناقض دائمين، فكل الظواهر متناقضة بصورة أو بأخرى حتى وإن بدت غير ذلك، بمعنى أنها تحمل في ذاتها العناصر التي تؤدي إلى هلاكها[3].

التناقض هنا يمثل من وجهة هاربرت ماركيوز المقولة الرئيسية في الديالكتيك الهيجلي والقوة الحاسمة فيه، تستخدم كآداة لتحليل الواقع الزائف[4]، والسلب هو الصيغة التي تتغلغل في جميع أشكال الوجود الذي يتحكم في مضمون هذه

(1) هيجل: أصول فلسفة الحق ص 106.

(2) رنيه سيرو: هيجل والهيجلية، ترجمة أدونيس عكره، دار الطليعة ط1 بيروت 1993 ص 14.

(3) هربرت ماركيوز: العقل والثورة، هيجل ونشأة النظرية الإجتماعية، ترجمة فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1979 ص44.

(4) هيجل:موسوعة العلوم الفلسفية ص 217.

الأشكال وفي حركة تطورها، أما الظواهر التي تبدو للذهن العادي بوصفها مظهرا إيجابيا للحقيقة، فهي سلب لهذه الحقيقة بحيث يستحيل إقرارها إلا بهدمها، وفي هذا المعنى يقول هيجل «أما الديالكتيك فهو فن السيل المستمر الذي نتجاوز بواسطة التحديد وأحادية الجانب لصفات الفهم بحيث توضع في موضع الصحيح، أي يتضح ما فيها من السلب لأن الشيء المتناهي يطمس معالم نفسه ويضع نفسه جانبا»[1]، إذن السلب بهذا المعنى هو إيجابي وليس عدما بل إنه قوة خلاقة في الوجود، بعدما أصبح أساس كل حركة، وهنا نجد هربرت ماركيوز مرة أخرى يربط بين السلب باعتباره القوة المحركة في الديالكتيك وبين مفهوم النقد عند هيجل، الذي رأى أن السلب الذي يعتمده الديالكتيك ليس فقط نقدا للمنطق التقليدي الذي يرفض الإعتراف بحقيقة المتناقضات، بل ليس فقط نقد للأوضاع القائمة على نفس الأرض التي تقف عليها ونقد لنظام الحياة[2]، وهنا نتساءل عن أهم النتائج التي يمكن أن تترتب عن تطبيق الديالكتيك باعتباره قوة السلب أو النفي في الفكر والوجود معا، يمكن أن يؤدي إلى نتائج في غاية التقدمية؟.

إن فلسفة هيجل الديالكتيكية كما يقول إنجلز «تعتبر أي شيء نهائيا مطلقا ومقدما، إنها تكشف الغطاء عن الصفة المؤقتة لكل شيء، ولا تستطيع الثبات والصمود أمامها إلا عملية متصلة من الصيرورة والزوال، أي عملية الإرتقاء الدائم، وما الفلسفة الديالكتيكية ذاتها إلا مجرد إنعكاس لهذه العملية في مخ المفكر» ومن هذا القول يمكن أن نقول أن الديالكتيك الهيجلي يظهر لنا من خلال التكامل والترابط،، فالديالكتيك ليس تأمل الفكر أو هو تفسير أو تعليق مستمر على كل ما يصدر عنه سابقا، أو هو معنى الكامل الذي لن يتضح الحاضر فيه إلا إذا إكتمل الماضي كله واستطاع أن يسير إلى المستقبل، ومن ثمة فإن هيجل يرى أن الحركات المتتابعة للديالكتيك جاءت ضرورة لما جاء قبلها، أي أن المراحل اللاحقة من الديالكتيك حتمتها المراحل السابقة، فالمراحل اللاحقة لا تنبثق منطقيا فحسب بل يجب أن تستعين بعناصر تجربة جديدة[3].

(1) هربرت ماركيوز: المرجع السابق ص 13.
(2) عن حسن محمد حسن: النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت ط1 1939 ص 60.
(3) علي سامي النشار: هراقليطس، ضمن مرجع فليب ويلرايت، دار المعارف مصر ط1 1969 ص 355.

الديالكتيك الهيجلي يعتمد على فكرة الأضداد، ومفادها أن تفسير أي فكرة إنما يقودنا مباشرة إلى ضدها أو نقيضها، ليصبح من العسير التميز بين الفكرة ونقيضها أو فصلها عنها، وهيجل بذلك يحاول إثبات أن أ هو في نفس الوقت ولنفس الأسباب لا أ، والواقع أن الإنتقال من الفكرة إلى نقيضها هو إنتقال منطقي، بمعنى أن النقيض لا يطالب بإبقاء نفسه على أن يكون له تدخل في الفكرة، ولكنه يطالب بذلك في سيرة الديالكتيك أي بتفتح أ وإنبثاق لا أ منها، كا أ تنطوي على إحتمال لا أ الذي يتحقق في سير الديالكتيك، فيصبح أ واقعة جديدة تنطوي بدورها على لا أ وهكذا، ومثال ذلك فكرة الوجود التي هي الضد لفكرة اللاوجود، فكلاهما لا يعطينا شيئا محددا.

فالديالكتيك الهيجلي مرتبط إرتباطا وثيقا بفكرة العقل، بصفته يعبر عن طبيعة العقل وعن ماهيته، أو هو جوار العقل مع نفسه، فما هي الصورة التي ينكشف فيها العقل عن نفسه؟، وكيف تفيدنا في توضيح الخطوط العامة للديالكتيك؟.

1- مرحلة الوعي المباشر: فيها نجد أن الموضوع يبدو مستقلا عن الذات التي تدركه وفي حياد معها.

2- مرحلة الوعي الذاتي: حيث حقيقة الموضوع قد إتضحت بوصفه ذاتا.

3- مرحلة العقل: وفيها يتحد الموضوع بالذات.

لو تأملنا هذه المراحل الثلاث، لوجدنا أنها تمثل سمة رئيسية تطبع بطابعها الديالكتيك في جميع خطواته، فأولى هذه الخطوات التي يبدأ بها الديالكتيك هي خطوة المباشرة، وفيها يبدو الموضوع كما لو كان مستقلا عن غيره، وبهذا يبني هيجل ديالكتيكه عن أضلع ثلاثة، كما وضحها الدكتور إمام عبد الفتاح إمام في أكثر من كتاب حول فلسفة هيجل، والتي تتصف بالخصائص الأتية:

1- الضلع الأول: وهو ضلع المباشرة.

2- الضلع الثاني: وهو الضلع الأوسط.

3- الضلع الثالث: وهو ضلع الجمع[1]

يعتبر الحد الأوسط والمباشرة، من أهم المصطلحات الهيجلية التي يعتمد عليها الديالكتيك الهيجلي، فهاتان اللحظتان المباشرة والتوسط مع أنهما في

(1) J. Hyppolite: logique et existence, essai sur la logique de Hegel, p, u, f paris 1953 p 05.

ظاهرهما متجزئتان، إلا أن أحدهما لا يمكن أن توجد بدون الأخرى، وإذا كانت المباشرة هي البداية أو أي نقطة بدء، فالتوسط هو نهاية أي نتيجة متجاوزا بذلك كل ثنائية بين الفكر والطبيعة[1].

ويعني هذا أننا نتخذ من شيء نقطة بداية نسير منها إلى شيء أخر، بحيث يكون وجود الشيء الثاني متوقفا على وصولنا إليه من خلال شيء آخر متميز، فالتوسط هو الإختلاف والإنقسام الذي يظهر في الضلع الثاني من المثلث الديالكتيكي والذي يعني مقولة العدم، هذه التفرقة هي التوسط،، والضلع الثالث من الديالكتيك يجمع بين المباشرة والتوسط، وهو مركب في كل مثلث من ضلعين آخرين، هذا المركب يزيل الإختلاف والتناقض الموجود بين الضلع الأول والضلع الثاني، والنشاط المزدوج للضلع الثالث هو ما يعبر عنه هيجل بمفهوم الرفع[2]، الذي يعني في صورته أن أ يلغي ب، فالضلع الأول يلغيه الضلع الثاني الذي هو النقيض، ومركبهما يحتفظ بهما ليكون هو الصورة المتطورة والمتحققة بالفعل للقضية وللنقيض، أما الضلع الثالث يزيل الإختلاف بين الضلعين الأخرين ويحتفظ به في آن واحد مثلا: الوجود والعدم في المثلث الأول يوجد بينهما تناقض، واختلاف مدمجان في وحدة الصيرورة.

الصيرورة هي وحدة الوجود والعدم، فيها يرفع الإختلاف والتباين بينهما، ومع ذلك يبقى الوجود والعدم في نظر هيجل موجودين في الصيرورة، فالضلع الأول والثاني يتصفان بالتجريد، أما الضلع الثالث فيتصف بالعينية في صورة الكل التي تتجاوز الوجهين المجردين، وهيجل هنا يقر أن الحقيقة النهائية الكاملة لا توجد إلا في الكل الذي يحتوي جميع الأشياء كأجزاء له، وبذلك يصل إلى درجة من العينية تبدو إلى جانبها كل أنواع الحقائق الأخرى المجردة، مجردات لأنها جردت من الكل الذي ينتمي إليه والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو كيف يبدأ الديالكتيك الهيجلي؟ أو ما هي المقولات الأولى التي يبدأ منها سيره؟.

إن المقولة الأساسية التي يعتمدها هيجل في ديالكتيكه كبداية لحركته، هي مقولة عقلية صرفة، يضحها هيجل في قوله «كما أننا في فينومينولوجيا الروح بدأنا بالوعي المباشر، وبما أننا في ميدان العلم الخالص، فلا بد أن نبدأ بالمباشرة

---

(1) إمام عبد الفتاح إمام: المنهج الجدلي عند هيجل، دار المعارف بمصر 1969 ص 150.

(2) J, Hyppolite: genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel p 86.

الخالصة، والمباشرة الخالصة هي الوجود الخالص»[1].

إذن الديالكتيك إرتبط في بدايته بالوجود الخالص، ومن كل ما تقدم نقر الحقيقة التالية على أن بفضل الديالكتيك تغيرت الصورة التي كانت تتخذها قوانين الفكر، وبهذا بلغ الفكر لحظة إنفجرت فيها مبادئه لتتجاوز نفسها باستمرار، وما ذلك إلا لأنه بلغ مستوى تمكن فيه من أن يدرك غايته بعدما أصبح الفكر يرجع إلى الذات، لذا فإن الحركة الديالكتيكية للفكر ليست عند هيجل مجرد تعاقب تمثلات الوعي الإنساني، بل الحركة الديالكتيكية عند هيجل هي حركة الوجود في كليته.

بالديالكتيك قدم لنا هيجل منهجا فلسفيا شاملا بمثابة قانون عام للوجود، يقوم على تعميق الفكرة الواحدة من أجل إكتشاف ما تنطوي عليه في صميمها من تناقض، تمهيدا للعمل على تجاوزها والإرتقاء إلى فكرة أخرى جديدة تستقي منها هذا المنهج، إنما هو أيضا الرغبة في تجاوز ما يفرضه علينا كل تفكير تصوري، وإذا كان هيجل قد جعل من مفهوم الكل مفهوما أساسيا من مفاهيم الديالكتيك، إنما يعني في النهاية إدماج الأشياء في الوحدة الكلية، ولما كان الديالكتيك مرتبط أوثق الإرتباط بموضوعه، فليس بدعا أن نرى هيجل يجعل من الديالكتيك قانونا عاما يصدق على حركة الفكر كما يصدق على حركة الطبيعة ليشمل الوجود كله، وهكذا نخلص إلى القول بأن الديالكتيك منطق علاقات كما هو في نفس الوقت منطق واقع، وهذا ما جعل فلسفة هيجل تلقي بضلالها على العصور التي تلتها كما يرى ميشال فوكو حينما قال «أن عصرنا حاول بكل الوسائل أن يتخلص من قبضة هيجل، سواء عن طريق المنطق أو عن طريق الإيبستيمولوجيا أو عن طريق ماركس أو عن طريق نيتشه».

(1) هربرت ماركيوز: العقل والثورة، ص 108.

روح تاريخ العالم

لقد أخذ قسم فلسفة التاريخ عند هيجل الأهمية البالغة في فلسفته حسب أراء شارحيه، كون أن هذا الأخير جمع في هذا القسم بين الفلسفة بديالكتيكها وبين التاريخ من بدايته إلى نهايته داخل نسق فلسفي متكامل، ومن خلال المعطيات الفلسفية التي طرحها هيجل حول الديالكتيك والتاريخ كعلم وكفكر وبعلاقته بالفلسفة وعلى الخصوص بالديالكتيك، نطرح عدة أسئلة حول هذا الموضوع وأهمها: وما علاقة الروح بالتاريخ؟.

قبل الولوج في فلسفة التاريخ عند هيجل، وجب لنا أن نشير الى ثلاثة أفكار رئيسية يكشف عنها هيجل في بداية العقل في التاريخ، لعلها تساعدنا على فهم جيد لفلسفة التاريخ عنده وهي:

- الفكرة الأولى: وهي أن الممكنات أغزر وأخصب من الواقع، ذلك أن الواقع يكشف لنا دائما عن جوانب ناقصة، وبعبارة أخرى إن الواقع الحاضر مهما بلغ فهو يحمل في باطنه قدرا من الإمكانيات، أكثر ثراء وخصوبة مما هو قائم بالفعل، إمكانيات تسعى إلى التحقق، وإلى أن تحل محل هذا الواقع، فالواقع هنا ينطوي على سلب لوصفه المباشر، بحيث يكون هذا السلب هو طبيعة باطنية، وليست الإمكانات التي يحصلها الواقع خيالات يخلقها الذهن العابث، وإنما هي هذا الواقع نفسه منظورا إليه على أنه شرط لواقع أخر، وهكذا لا تكون أشكال الوجود الفعلي الموجودة أمامنا صحيحة في مجموعها إلا بوصفها شروطا لأشكال أخرى للوجود العقلي، بذلك فإن صورة الواقع المعطاة مباشرة واقعا نهائيا[1].

- الفكرة الثانية: وتترتب عن الفكرة الأولى، وترى أن الواقع زائف لا يمثل الحقيقة النهائية، فالوقائع المعطاة التي تبدو للذهن العادي مظهرا إيجابيا للحقيقة، هي في واقع الأمر سلب لهذه الحقيقة، وهذا واضح طوال عصور التاريخ المختلفة التي يكشف عبرها التطور عن زيف الواقع الحاضر، الذي يدمره بإنتقاله إلى مرحلة

(1) إمام عبد الفتاح إمام: ثورة السلب، مجلة الفكر المعاصر، العدد 68 أكتوبر 1970، ص 49.

أخرى، وفي هذه الحركة المستمرة التي تكشف قناع الواقع الزائف تلمس قوة الواقع الدافع للديالكتيك بأكمله، المرتبط بالفكرة القائلة بأن هناك سلبية أساسية تتغلغل في كل أشكال الوجود وحركتها، وعلينا أن نلاحظ أن الديالكتيك يسير في إتجاه مضاد للفلسفة التجريبية أو الوضعية، لأن المعيار الأول للعقل هو فقدان الثقة في سلطة الواقع، وهكذا تبدو ثورية المثالية الهيجيلية بقدر ما يبدو الجانب المحافظ في الفلسفات الوضعية والتجريبية والعادية وهي الفلسفات التي ترتكز على يقين الواقع[1].

3- الفكرة الثالثة: هي الإعتزاز بالعقل بحيث يكون مبشرا على الأصالة بقدر ما يتغلغل العقل في حياتنا، والواقع أن إنتقال الإنسان إلى الإعتماد على عقله هو تحول حاسم في تاريخ البشرية، طرأعلى التاريخ مع الثورة الفرنسية 1789م[2].

فقد أخذ الإنسان على عاتقه تنظيم الواقع وفقا لمتطلبات تفكيره العقلي بدلا من الإكتفاء بتشكيل أفكاره وفقا للنظام القائم والقيم السائرة ولما كان الإنسان موجودا مفكرا، فإن عقله يتيح له أن يتعرف على إمكاناته الخاصة، إذن فالإمكانيات أكثر ثراءا من الواقع، ومن ثم فإن الواقع لا يعبر إلا عن جانب يمثله نسيج من المتناقضات، ولا بد له أن يلغى لتحل محله الممكنات، وإذا تحققت الممكنات بالفعل تحقق العقل، وبالتالي فإن التقدم يعبر عن تحقق أعلى للعقل وللحرية، ولن يكون التاريخ بأسره سوى تقدم الوعي بالحرية خطوات إلى الأمام.

قبل تحليلنا لمفهوم التاريخ في التصور الفلسفي لهيجل، يجدر بنا أن نشير إلى محاضراته التي ألقاها في فلسفة التاريخ عام 1822/ 1823م، التي نقل فيها مباحث التاريخ ولأول مرة إلى مسرح التفكير الفلسفي، بوصفه دراسة كاملة، ويقترح نوعا جديدا من التاريخ يسمى بفلسفة التاريخ، ولكن فلسفة التاريخ قياسا بوجهة نظره ليست من قبيل التفكير الفلسفي في التاريخ ولكنها التاريخ نفسه في صورة أقوى، وبتعبير أخر لا ينبغي لنا أن ننظر إلى التاريخ بوصفه مجرد حقائق، ولكنه التاريخ الذي يفهم عن طريق إدراك الأسباب التي من أجلها حدثت بهذه الصورة، وهذا التاريخ الفلسفي سيكون هو التاريخ العام للبشرية، ثم هو يعرض لمراحل التقدم

(1) هيجل، العقل في التاريخ، ص 09.
(2) كولنجوود: المرجع السابق ص 201.

منذ العصور البدائية إلى حقب المدينة الحديثة[1]. على هذا الأساس صارت فلسفة التاريخ عند هيجل هي القسم الأكثر شيوعا، فالتاريخ الكلي كما يتصوره هيجل ليس التاريخ الأصلي كما يتصوره تاريخ الرواة الأوائل، وليس التاريخ النظري الذي يفسر الواقع ويستخرج من الماضي الأمثولات المختلفة، إنه التاريخ الذي يتحكم بالأحداث من وجهة نظر كلية ولا زمانية، فالعقل بالنسبة إلى هيجل هو في الواقع جوهر من المماثلة بين التاريخ والمنطق، ولهذا كان إهتمامه يتجه غالبا إلى منطق التاريخ، أكثر مما يتجه إلى مضمونه، وبذلك أخضع التاريخ إلى منطق الديالكتيك بدلا من أن يحرر المنطق[2].

فالتاريخ يمثل عنده مسار العقل أو الروح، وغاية المسار المطرد للعقل هو الحرية، وعليه فإن العملية التاريخية هي وصف لوعي العقل أو الروح، وهدف تاريخ العالم يبدأ بهدف تحقيق غاية محددة، وهي التحقيق الفعلي لفكرة الروح، ومسار التاريخ إنما هو تحقيق لهذا الأمر بأفضل أشكاله وأكملها.

أما مبدأ التطور المستمر فهو ضرورة يفرضها نظام الديالكتيك في الفلسفة الهيجيلية،ومن هذه الخلفية الفكرية يتشكل مفهوم هيجل للتاريخ الذي هو في الحقيقة تاريخ العقل المطلق، مبرزا جانبان للممارسة التاريخية، جانب يتجه فيه العمل التاريخي إلى الإهتمام بتحليل المراحل المتعاقبة، هذا الجانب يهدف إلى إستخلاص النسق المجرد للعقل الذي يصل التاريخ بالمنطق، أما الجانب الثاني فهو الممارسة التاريخية العينية،التي ينبغي أن يتحقق ذاتها بالإنتماء إلى فلسفة الروح.

فالخطوة الأولى في هذا المسار تعرض إغتراب الروح في الطبيعة، أما الثانية تبدأ الروح بتقدمها في سيرها نحو الوعي بحريتها والخطوة الثالثة، هي ارتفاع الروح من هذا الضرب من الحرية الذي يظل جزئيا ومحدودا إلى صورتها الكلية الخالصة، أي تلك المرحلة التي تبلغ فيها الماهية الروحية درجة الوعي والشعور بذاتها، وهذه المراحل ما هي إلا مبادئ للمسار العام للتاريخ[3]. فالتاريخ ليس محكوما بالصدفة، إنما هو محكوم بالعقل، وفي تصوره هذا يتجاوز تصوره العام لتاريخ الأحداث المباشرة التي يمكن إعتبارها أدلة والتي يمكن أن تبرهن عقليا

(1) روجيه غارودي: فكر هيجل، ترجمة إلياس مرقص، دار الحقيقة بيروت 1983 ص 216.
(2) هيجل: العقل في التاريخ، ص 129.
(3) هيجل: علم ظهور العقل، ترجمة مصطفى صفوان، دار الطليعة بيروت ط1 ص 30.

على منطق التاريخ، فمن خلال التاريخ يتعرف هيجل على بيانات الإستراتيجية العامة لحضور العقل في العالم على مر الزمن[1]. فبمرور العقل في التاريخ يتحقق في كل حقبة درجة من التطور والحضور، فإنه في المرحلة الأخيرة إلى أن يعلن على نحو أفضل وهكذا إلى أن يدرك بوعيه الحرية، وذلك حينما يتحقق المعنى الكامل للفكرة الشاملة في العالم.

يعتبر التاريخ عند هيجل أحد تجليات العقل المحكوم بصورة خاصة، ومثال ذلك أن تاريخ الفلسفة ليس إلا الروح المطلق منظورا إليها من الخارج، لكونها تعرض لنفسها في الزمان، حيث الروح المطلق لابد لها على مدى الزمان أن تصل إلى إدراك ذاتها التي تتم وتستمر حتى تصبح موضوعا لذاتها، وبعد إدراكها لذاتها تعلو على الحالة التي هي عليها في فترة معينة[2].

بهذه الأفكار ربطت فلسفة هيجل نفسها بمنظور متصل بفكرة التطور التي أشاعتها فلسفة التاريخ في القرن الثامن عشر، وهي الفكرة القائلة بأن العالم محكوم بعناية حتمية يحقق بها ذاته وصولا إلى نهاية تذوب فيها كل التناقضات.

إن موضوع تطور التاريخ هو تطور الحرية، والسؤال الذي ينبغي أن نطرحه هنا هو الكيفية التي بها يتقدم التاريخ في الوجود؟.

التاريخ لا ينتهي في الحاضر الذي نحن فيه، وحرية الإنسان هي صورة طبق الأصل من وعيه، وبذلك يكون تطور الحرية تطورا للوعي، تلك العملية الفكرية تتبلور عنها المراحل أو الأشكال الضرورية المختلفة لهذه الفكرة المجردة.

يقصد هيجل بالتاريخ التاريخ البشري بصفة عامة، منظورا إليه من خلال الفكر فلا هو تاريخ جزئي لشعب معين أو مرحلة خاصة أو حضارة محددة، ولا هو جانب معين للحضارة كالتاريخ السياسي أو الاقتصادي، وإنما هو التاريخ الفلسفي للعالم[3]. أي التاريخ الكلي كما يسميه أحيانا، وهو عرض للروح وهي تعمل على إكتساب المعرفة لمّا تكون بالقوة مثل البذرة التي تحمل في جوفها كل شجرة، فكذلك تتضمن البوادر الأولى للروح تاريخها كله، ومعنى ذلك أن السمة الأولى لفلسفة التاريخ الهيجلية هي أنها تجعل من التاريخ عرضا للروح، فالروح منذ

(1) عبد الله إبراهيم: المركزية الغربية، ص 44.

(2) هيجل: العقل في التاريخ، ص 63.

(3) Charles Raytor: Hegel, campridje, university, press 1975 p383.

البداية تحمل إمكانات كثيرة تقضيها في مراحل التاريخ المختلفة، مكتسبة معرفة ووعيا بما هي عليه في ذاتها، ومن هنا إقتضى التحقق الكامل للروح مادامت تحقق نفسها في الزمان، نستطيع أن نقول أن هذا التحقق أو الوصول إلى مجتمع يعبر عن العقل هو هدف التاريخ بمراحله[1].

فهدف الروح من كل هذا هو أن تحقق نفسها في التاريخ وأن تصل إلى فهم نفسها، ومعرفة ذاتها، وذلك يتحقق في النهاية في الدولة، يقول هيجل: «علينا أن نبدأ بالعالم الشرقي، لكن ليس قبل الفترة التي تكشف فيها الدول في هذا العالم»[2]. فكما أن ماهية المادة الثقل فإن ماهية الروح هي الحرية، وتعلمنا الفلسفة أن كل صفات الروح لا توجد إلا بواسطة الحرية، وأنها كلها ليست إلا وسيلة لبلوغ الحرية، التي تؤدي إليها هي وحدها فالحرية هنا ليست هي الحرية الفردية السلبية وحرية الإرادة أو الإختيار، إنما الحرية المقصودة هنا وهي أن يتبع الإنسان ماهية خاصة أوالعقل، ليبقى بشكل دقيق المشاركة في الحياة الإجتماعية وفي الدولة.

في الدولة وحدها يكون للإنسان وجود عاقل، والحرية ليست مفهوما سلبيا، وإنما ينبغي أن ترتبط ببناء قانوني ما، وهو ما يؤكد نظرية هيجل هذه، ولا يترتب على ذلك أنه حيثما يوجد القانون توجد الحرية حسب تعبير برتراند راسل[3].

إن مسار التاريخ يشكل حلقات متتابعة، تمثل درجات مختلفة من الوعي بالحرية فمراحلها الأولى تمثل تغيرات ناقصة، تصير أكثر فاعلية في المراحل المتأخرة، وأكثر إقناعا، ومعنى ذلك أن تحقق الروح بوعيها ذاتها الذي يشكل حريتها، يتم في التاريخ على مراحل متعددة تظهر في الحضارات المختلفة، ومن هنا كان تاريخ العالم هو عرض لمسار الروح في أعلى صورها، أي ذلك التقدم التدريجي الذي تبلغ بواسطته حقيقتها ووعيها بذاتها والصورة التي تتخذها مراحل التقدم، فهيجل يعتبر تحقيق هذا التقدم بدرجاته المتعددة الدافع الذي لا حد له لروح العالم[4]. فالروح في كل مرحلة تتجسد فيما يسميه هيجل بروح الشعب التي تعني العقل الكلي الساري في حضارة معينة.

(1) هيجل: العقل في التاريخ، ص 81.
(2) برتراند راسل: حكمة الغرب، عالم المعرفة ج2، ترجمة فؤاد زكريا، العدد 72 ديسمبر 1983 ص 178.
(3) هيجل: العقل في التاريخ ص 118.
(4) المصدر نفسه ص 32.

وهنا يمكننا أن ننظر إلى التاريخ الهيجلي بمنظورين مختلفين، نجعلهما كدراسة لمناهج البحث، أي الطرق التي يكتسب بها التاريخ، وكيفية التحقق من صحة الوقائع التاريخية والكشف عن مدى صدقها، ومناقشة فكرة الموضوعية في التاريخ، وهناك منظور أخر لفلسفة التاريخ الهيجلية وهو النشاط التركيبي لهذا يحصر هيجل التاريخ في أنواع ثلاثة تاريخ أصلي وتاريخ نظري وتاريخ الفلسفي.

التاريخ الأصلي:

المقصود به ذلك التاريخ الذي يكتبه المؤرخ وهو يعيش أصل الأحداث ومنبعها، فهو ينقل ما يراه أمامه أو ما يسمعه من الأخرين، كما هو، وحين يقوم بنقل الأحداث فإنه يحملها إلى عالم التصور العقلي، فتحول من إطارها الخاص إلى إطار داخلي هو تصور عقلي تماما، ومن أهم خصائص هذا النوع ما يلي:

أ- يقوم المؤرخ برواية الأحداث الذي عاشها، وبالتالي فإن روح المؤرخ هي نفسها روح العصر.

ب - أن تكون الفترة التي يكتبها المؤرخ عادة قصيرة.

ج- يهتم المؤرخ برواية احداث منفردة تتعلق بأشخاص وأمور أخرى.

د- يقتصر الراوي في رواية الأحداث على ملاحظاته الشخصية أو الملاحظات الحية التي سمعها،مثل هيرودوت وثيوكيديس وإكسينوفان، فهم جميعا عاشوا الأحداث التي كتبوها في نظر هيجل[1].

التاريخ النظري:

هو اللون الثاني من الكتابة التاريخية الذي يسميه هيجل بالتاريخ النظري، والسمة التي تميزههي أن المؤرخ لا يعيش الأحداث التي يرويها،وإنما هو يتجاوز العصر الذي يعيش فيه لكي يؤرخ لعصرأ خر،كما هوالحال مثلا حينما يكتب المؤرخ المعاصر في القرن الواحد والعشرين تاريخ الجزائر القديم، فهو في ذلك تجاوز حدود عصره إلى عصر أخر فيروي أحداثا لم يشهدها، ووقائع لم يعش أصلها كما كان يفعل المؤرخ السابق، فيقوم بجمع المادة التاريخية وتصنيفها[2].

(1) A.Kojéve: introduction a la lecture de hegel, Gallimard,- 56-paris 1946 p 149.

(2) Ibid p 151.

ويتفرع هذا النوع من التاريخ إلى أربعة أنواع أساسية:

النـوع الأول: ويتقـرب كثيـرا مـن التاريـخ الأصلي أي من الطريقة الأولى في الكتابـة التاريخيـة، والمـؤرخ هنـا يحـاول أن يبرر أحداث الماضي بصورة واضحة، كمـا لـو أنـه عـاش الأحـداث التي يرويها بالفعـل، فالمؤرخ النظري في هذه الحالة يبدو كأنه يعمل على ذكر الوقائع التاريخية لأنه يسـقط أفكار عصره ومصطلحاته ولغته وثقافته على العصور الغابرة.

النـوع الثانـي: وهـو مـا يسـميه هيجـل بالتاريـخ العملـي أو البراغماتي، الذي يعني إستخلاص العبر والمبادئ والقيم الأخلاقية من أحداث الماضي، فهو يدرس التاريـخ مـن حيـث أنـه لا يقصـد تفسـيره أو عرضـه أو فهم أحداثه التي تتحكم في عوامـل سـير الأحـداث، وإنمـا الهـدف الرئيس من الروايـة التاريخية هو في النهاية إستخلاص الدروس الماضية التي يمكن الاستفادة منها في العصر الحاضر، ويروي هيجل هنا أن هذا اللون من الكتابة التاريخية،لايمكن أن يحقق هدفه بمعنى أنها لا يمكنها أن تنقل من التاريخ، لأن التاريخ في نظر هيجل لا يعيد نفسه فكل مرحلة تاريخية لها ظروفها الخاصة[1].

النوع الثالث: وهو التاريخ النقدي الذي لا يعرض وقائع التاريخ نفسه وإنما يعرض الروايات التاريخية المختلفة، لكي يقوم بفحصها ودراسـتها ونقدها، وبيان مدى حقيقتها ومعقوليتها.

النـوع الرابـع: وهـو النـوع الأخيـر مـن التاريـخ النظـري ويحمـل خاصيتيـن متعارضتين، هما الجزئية والعمومية، فهو جزئي لأنه لا يتحدث عن تاريخ الإنسان بمـا هـو إنسـان، وإنمـا عـن جـزء مـن هذا التاريخ أي أنه يهتـم بجانب واحدة من جوانـب التاريـخ، كمثـل القانـون أو الفـن أوالدين...الـخ، أما صفـة العمومية التي تظهر في هذا المثال هو من حيث أنه لا يتحدث عن القانون بصفة عامة أو الفن عموما في كل مراحل التاريخ، فالمؤرخ في هذا النوع من الكتابة التاريخية، إنما يمثل مرحلة إنتقال من الكتابة التجريبية للتاريخ، سواء كانت أصلية أم نظرية إلى الكتابة الفلسفية[2].

---

(1) هيجل: العقل في التاريخ ص 40.

(2) المصدر نفسه ص 42.

التاريخ الفلسفي:

يرى هيجل أن هذا اللون من التاريخ يحتاج إلى كثير من الشرح والتفسير، فما المقصود به إذن؟.

المقصود منه حسب فهم هيجل أنه لا يعني بهذا التاريخ سوى دراسة التاريخ من خلال الفكر، إنطلاقا من فكرتين:

أ- إن البشر بحق هم الفكر أو الوعي أو العقل أو الروح، فالفكر مبثوث في كل ما هو بشري

ب- إن التاريخ الحقيقي للإنسان لا يبدأ إلا مع ظهور الوعي، وبالتالي فإن المجتمعات الأولى التي كانت تعتمد على الأساطير لا تكون جزء من التاريخ الإنساني.

وإذا كان موضوع التاريخ كما يراه هيجل، هو الحياة البشرية في إمتدادها الزمني على الأرض وما يحكم هذه الحياة من العوامل، فإن التاريخ لا يبدأ في المراحل التي يكون فيها الإنسان متحدا مع الطبيعة، بحيث يصبح واعيا بنفسه حتى ولو ظل هذا الوعي معتما لفترات طويلة من التاريخ، وهذه العملية لا تسود هذه المراحل من التاريخ فقط بل تشمل الفرد نفسه[1].

فالطفل مثلا يولد عندما لا يعود متحدا مع أمه، ويصبح ذاتا بيولوجية منفصلة، وبالمثل فإن ما لم يقطع الحبل السري الذي يربط الإنسان مع الطبيعة، فلن يكون ثمة تاريخ لأنه سوف يفتقر للوعي وبالتالي إلى الحرية، مع أن وجود الإنسان لا ينفصل عن حريته لأن ماهية الغقل هي الحرية على نحو ما، وهذا كله يعني أن الدراسة الفلسفية تهتم بشكل جوهري بتاريخ الإنسان الواعي، وكما الفكر شيء جوهري بالنسبة إليه، فهو الخاصية التي تميزه عن الحيوان، فكل ما هو إنساني لا يكون كذلك إلا من حيث ما فيه من فكر.

يرى هيجل أن دراسة التاريخ عن طريق الفكر، دراسة غير مقنعة بالنسبة لعامة الناس، إذ يمكن أن يكون تابعا للمعطيات التاريخية، أي مستخلصا من وقائع التاريخ حيث تكون هذه الوقائع أساسية، على حين أن الأمر في الفلسفة خلاف ذلك، فالشائع عنها أنها تتجه إلى عالم الأفكار التي تنتج نفسها بنفسها دون إشارة

(1) أحمد محمود صبحي: في فلسفة التاريخ ص 206.

إلى عالم الوقائع، فكأن الفلسفة في هذه الحالة تسير في طريق مضاد تماما لطريق الدراسة التاريخية، ولو سمح لها بدراسة التاريخ، هذا من جهة ومن جهة أخرى ينفي هيجل نفيا قاطعا هذا الإتهام الذي يوجه إلى الدراسة الفلسفية للتاريخ، ويرى أن هناك عددا لا حصر له من هذه الإتهامات والتصورات الخاطئة شاعت قديما وحديثا عن علاقة الفلسفة بالتاريخ[1]. وهنا يبدأ هيجل بتوضيح مايقصده بالدراسة الفلسفية للتاريخ في التلخيصات التالية:

1- الفيلسوف لا يزاحم المؤرخ في البحث عن الوقائع التاريخية وجمع المعلومات والمادة والوثائق، وإنما هو يترك له هذه المهمة لينحصر دور المؤرخ الفلسفي في تفسير أحداث التاريخ.

2- الفكرة الوحيدة التي تعتمد عليها الفلسفة وهي تدرس التاريخ، هي "إن العقل يسيطر على العالم"، بهذا فإن تاريخ العالم يمثل أمامنا بوصفه مسارا عقليا والواقع أن فكرة العقل هذه تحتل في فلسفة هيجل مكانة مركزية، ذلك أن الفلسفة بأقسامها الجدلية لا تدرس إلا موضوعا واحدا هو العقل في مجالات مختلفة، وفق العملية الديالكتيكية الشهيرة،العقل الخالص في المنطق والعقل في حالة إغتراب عن نفسه في الطبيعة، والعقل حين يعود إلى نفسه في فلسفة الروح[2]. وهذا يعني أن العقل هو جوهر الطبيعة كما أنه جوهر التاريخ، والقول أيضا من ناحية أخرى بأن العقل هو جوهر الكون لا يعني أن الأشياء المادية ليست موجودة، وأن العقول وحدها هي التي توجد، وإنما تعني أيضا أن الطبيعة تتبدى أمامنا في عدد لا حصر له من الظواهر والصور الفردية، فالأنواع والقوانين هي التي تشكل العقل في الطبيعة، فالكلي الذي يتحكم في الجزئيات هو ما لا يمكن للحواس أن تدركه،هو الحقيقي وهو الماهية، حيث أن هذا الكلي لا يوجد وجودا فعليا للعين الخارجية على أنه كلي[3].

3- إذا كان العقل هو جوهر الطبيعة، على هذا النحو فإنه جوهر التاريخ البشري أيضا، مع وجود فروقات هامة، وهي أن العقل الذي يحكم التاريخ هو عقل واع بذاته، أي أن العقل البشري يعرف ويعي ما يفعل، أما حركة نظام الشمس كما

(1) إمام عبد الفتاح إمام: المنهج الجدلي عند هيجل، ص 21.
(2) هيجل: العقل في التاريخ ص 44.
(3) المصدر نفسه ص 45.

يرى هيجل تتم وفقا لقوانين العقل الكامن في ظواهر الطبيعة -4 إن فكرة العقل يحكم التاريخ، هي نتيجة دراسة تاريخية في بداية الدراسة الفلسفية للتاريخ التي بررها بقوله «القد حدث لي أن عرفت النتيجة، لأنني قطعت ميدان الدراسة كله، فنحن إنما نستخلص إستنتاجا من تاريخ العالم حينما نقول إن تطوره كان مسارا عقليا يشكل مجرى العقلي الضروري لروح العالم»[1]. من هنا القول نستنتج أننا ملزمون بتناول التاريخ كما هو.

الفلسفة إذن لا تقدم للدراسات التاريخية سوى فكرة واحدة هي أن العقل يحكم التاريخ، وهي فكرة قديمة قدم الفلسفة اليونانية وشائعة شيوع الدين نفسه، وعليه يسوق هيجل صورتين لهذه الفكرة، الصورة الأولى فلسفية والثانية دينية نوجزهما على النحو التالي:

الصورة الأولى: وهي الصورة الفلسفية التي قال بها الفيلسوف اليوناني "أنكساغوراس (500 ANAXAGORE-428ق م)» في عبارته الشهيرة وهي النوس يحكم العالم[2]. وهو يعني في ذلك أن الطبيعة تجسيد للعقل، وأنها تخضع دوما لقوانين كلية والتي كانت في نظر هيجل بالغة الأهمية.

الصورة الثانية: وهي تقول إن أحداث العالم لا تترك مجالا للمصادفة والعلل الخارجية العرضية، وإنما هناك حكمة إلهية أو تدبير إلهي يوجه العالم، وبالتالي فإن كل ما يحدث طبقا لقدرة إلهية، وهي قدرة خافية عن أعيننا[3]. وما دامت معرفة الله هي معرفة مستحيلة كذلك فإن معرفة خططه في العالم مستحيلة، إلا أن هذه العناية كما فهمها الكثير على أنها تجعل الحكمة الإلهية قاصرة على إدراك أحداث فردية معزولة، كإنقاذ غريق أو نجدة بائس فالتاريخ بالمفهوم الهيجلي لا تحكمه الصدفة أو القدر بل بالفعل، فالعقل هو المبدأ الذي يسلم بالتمييز والإختلاف، والعقل هو أيضا الصورة العليا لنشاط الروح والوعي بالذات في التاريخ، ومن هذا يتبين لنا أن عقل هيجل هو عقل كلي، أحاط بالكل وأدرك الإطار الذي تندرج فيه كل عناصره. فهو عقل يدرك حركة الكل[4]. فالعقل عند هيجل هو القوة المسيطرة على

(1) المصدر نفسه ص 45.

(2) Hegel: leçons sur l'histoire de la philosophie, Gallimard, paris p 64.

(3) إمام عبد الفتاح إمام: قاموس المصطلحات الهيجلية في التفكير المعاصر/ ع 67 سبتمبر 1970ن القاهرة ص 160.

(4) رينه سرو: هيجل والهيجلية، ترجمة أدونيس عكره، دار الطليعة ط1، 1993 بيروت، ص41.

تاريخ العالم، يمثل حركة عقلانية، لأن العقل هو الذي يضع تاريخ الفكر الفلسفي في إعتقاد هيجل، بل ويضع تاريخ الإنسانية، كما أنه يعبر عن تطور العقل ذاته.

فالتاريخ ذاته تعبير أساسي عن حركة عقلية واعية، وعملية تطور المنطق التاريخي تكون فيها الشخصيات التاريخية بمثابة أدواته اللاواعية، تحركهم أهواؤهم لتحقيق مصالحهم، فهذه العملية هي بدافع غريزي بحت لا يعيها البشر، فهم ينقادون إليها بقوة داخلية وفي بعض الحقب تتحطم بنية الروح لدى شعب من الشعوب لأنها تكون قد تآكلت وأفرغت من جوهرها، غير أن التاريخ الكلي يتابع سيره إلى الأمام وهذا ما يسميه هيجل بدهاء العقل أو خبث العقل، هذه الإمكانيات التاريخية تنطوي على أساس كلي يختلف عن الأساس الذي كانت تقوم عليه البنية الراهنة لهذا الشعب أو تلك الدولة. وهذا الكلي تواضع عليه عظماء التاريخ، وجعلوا منه غايتهم الخاصة فهم إذ يحققون مطامحهم فإنهم يحققون في الوقت نفسه الغاية التي تتناسب مع الهدف الأعلى للروح، وهكذا يظهر ديالكتيك التاريخ.

إن ما يحقق تقدم البشر هي التناقضات والصدامات التي تؤدي إلى حالات مختلفة أما الحقبات السعيدة، أي تلك التي يسود فيها الإنسجام فهي ليست حقبات تاريخية بالمفهوم الهيجلي"[1].

فالتاريخ بمفهومه العام والفلسفي بمفهومه خاص ليس مجرد عمل إنساني فقط، وإنما هو عمل كوني، عمل يتيح لنا تحقيق أسمى معانيه، حيث يصبح على بينة من حقيقته كالروح، وهناك عدة نقاط أوردها هيجل في هذا الموضوع نستخلصها كالتالي:

إن هيجل لا يريد أن يبدأ عرضه للتاريخ بالحديث عن الطبيعة، كذلك يصر على أن الطبيعة والتاريخ أمران منفصلان، وكل واحد منهما عملية أو مجموعة عمليات قائمة بذاتها، ولكن عمليات الطبيعة ليست من قبيل التاريخ، وليس هناك تاريخ للطبيعة، لأن عمليات الطبيعة دائرية.

إن الطبيعة في حركة دوران وتكرار مستمرين، هذه الحركات لا دخل لها في أعمال الإنشاء والبناء، فمثلا إن كل مشرق شمس وكل ربيع لا يختلف عن سالفه، وهذه الحركة الدائرية تنتظم من عناصر منتظمة، التي تذهب إلى أن الكائنات السفلى تتطور إلى كائنات عليا مع الزمن، وهذا ما ورد في قوله: «إن هؤلاء الذين يؤمنون

(1) كولنجوود: فكرة التاريخ ص 212.

بهذه النظرية يحسـبون خطأ منهم أن الترتيب المنطقي هو الترتيب الزمني، ولكن التاريخ لن يعيد نفسه أبدا ونشاط الأحداث التاريخية لا يتخذ شكلا دائريا، وإنما يتخذ حركة ملتويـة تصاعديـة»[1].

بناءا على ما تقدم نستخلص أن طبيعة التاريخ عند هيجل هي طبيعة فكرية، فهـو يعـرض المراحـل التطوريـة للعقل ذاتـه، فالعملية التاريخية في صميمها عملية ديالكتيكية منطقية، والإنتقال من مرحلة تاريخية إلى أخرى إنما هو إنتقال من مرحلة تاريخية إلى أخرى تطرد في سياق الزمن.

---

(1) Jacque Russ: dictionnaire de philosophie, bordasse, paris 1991 p 110.

نهاية التاريخ وتحقق الروح العالمية

فكرة نهاية التاريخ، ليست وليدة عصر معين، بل هي قديمة قدم الإنسان ذاته، فالإنسان الأول من الوجهة الأنثروبولوجية، آمن بفكرة نهاية العالم التي ربطها بالتاريخ كما إرتبطت بالساحر والمنجم، فكرة إحتضنتها أساطير الشرق كالتي عبرت عنها ملحمة «جلجامش».

دخلت فكرة نهاية التاريخ في الفكر الفلسفي بوصفها مبدأ أوغاية، «فالفيثاغورثية» مثلا ربطت نهاية التاريخ بالعدد ومبدأ الكثرة، أما أفلاطون فنجده قد حصر فكرة نهاية التاريخ على طرفي الديالكتيك الصاعد والديالكتيك الهابط، وتطابق المثال على الخيال والفكرة على المادة والخير على الشر، أما أرسطو فقد رسمها هو الآخر على أساس القوة والفعل، فتحقيق السيادة العالمية وأنسنة الأمم المتوشحة هي عنده الغاية النهائية من التاريخ، على هذا الأساس أصبحت المفاهيم حول النهاية متعددة، كنهاية الإنسان،نهاية التاريخ ونهاية الإيديولوجية، نهاية السياسة ونهاية اليوتوبيا. ففكرة النهايات تؤسس إسكاتولوجيا العالم الآخروي، إذن فعلى أي أساس تقوم هذه النهايات؟، هل تقوم فكرة النهاية بوصفها تجسيدا لنقطة اللاعودة؟، أم أنها تقوم على فكرة العود الأبدي؟، كيف يمكن فهم خطاب النهاية؟، أو الخطاب حول النهاية في كل المجالات وعلى الخصوص في مجال التاريخ؟، وهل يمكن أن تكون فكرة نهاية التاريخ مفهومة وموضوعية؟ وماذا تعني نهاية التاريخ؟، وأي تاريخ ذاك الذي يواجه نهايته؟.

مفهوم النهاية[1]، يحيل في الألمانية على المكان[2]، فهذه الدلالة تجعل لكلمة النهاية دلالة أخرى ألا وهي وضع الحدود[3]. إنها الفكرة التي ختم بها هيجل منطقه الديالكتيكي والعالم كله، إنه الشعار الذي أراده هيجل كذروة التحقق النهائي الذي

---

(1) النهاية fin، هي زوال الفعل أو الظاهرة، وهي أخر ما يصدر أو يدرك منها، ibid p 123.

(2) عزيز لزرق: الفلسفة والتحولات العالمية، ما نهاية الفلسفة، نهاية التاريخ، فكر ونقد، ع 22 أكتوبر 1999 الرباط ص 97.

(3) مطاع الصفدي: الإنسان المرأوي ونهاية التاريخ، الفكر العربي المعاصر، ع 82-83، مركز الإنماء القومي بيروت 1990 ص 67.

يتم فيه تطابق إمكانيات التاريخ كروح مع الواقع كساحة تجسيد وتجلي لها، فجاءت عبارة الدولة الشمولية المتجانسة أو المنسجمة لتدل على قمة السمة الأخيرة لذروة هذا التطابق بين العقل والواقع.

هنا ينبغي أن لا نفهم فكرة النهاية على أنها خاتمة أو حدث أخير، بل على أنها إنغلاق ولحظة الإنقطاع الفعلية بين التاريخ والتأريخ[1].

التاريخ هو مجموعة الأفعال والأحداث التي تقع بالنسبة إلينا في زمن ماضي، إنه كذلك مجموعة العلاقات التي ربطت هذه العناصر التي ذكرناها والعواقب التي نتجت عن أفعال الناس في الماضي وما نتج عنها من أحداث ومؤسسات، أما التأريخ فهو الجهد المعرفي الذي يسعى بفضله الإنسان في الوقت الحاضر إلى إستعادة الماضي الإنساني[2]، مستعينا في ذلك بمصادر وأثار تدل على ما مضى، وبوسائل وخطوات منهجية، فالتأريخ هو المعرفة التاريخية المتعلقة بالماضي الإنساني. ومن خلال هذا التمييز يرى هيجل أننا إذا أردنا الوصول إلى حقيقة النهاية يجب أن نتجاوز هذه الوقائع المعطاة وأصناف الحقائق لنصعد إلى مرحلة أعلى تكون أكثر صدقا من المرحلة الأولى، لكنها مادامت قد تحققت في الواقع الفعلي الخارجي فقد أصبحت متناهية، ومن هنا يتحتم علينا أن نتجاوز ها لكي ننتقل إلى مرحلة أعلى، ولكن متى نصل إلى هذه النهاية المزعومة؟،أو ما هي المرحلة التي نطمئن إذا ما وصلنا إليها؟

يرى هيجل أن الحقيقة الكاملة لا متناهية، وأن الفكر أو العقل أو الروح هو اللامتناهي الحقيقي، معنى ذلك أننا حين نسعى إلى الحقيقة الكاملة فإننا نريد أن نصل إلى النهاية،إلى خاتمة المطاف، ولما كانت الروح التي تقوم بهذا السعي متناهية فإن ذلك يعني أن الروح تسعى إلى الوصول إلى ذاتها أو هي بلغة هيجل تسعى إلى مرحلة الوعي الذاتي[3].

إن كل مرحلة متناهية شأنها شأن كل متناهي بصفة عامة إنما تحمل بذور فنائها في داخلها،أي أنها لابد من أن تتجاوز وتنتقل إلى مرحلة أعلى، وهنا يوضح

(1) محمد وقيدي: معقولية التاريخ ومعقولية التأريخ، الفكر العربي المعاصر، ع 82-83 مركز الإنماء القومي بيروت 1990 ص 26.

(2) Jacque Russ: dicionnaire de philosophie p 124.

(3) إمام عبد الفتاح إمام: دراسات في الفلسفة الهيجلية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ص16.

هيجل أهم خصائص المتناهي ونهايته، والتي هي في الوقت نفسه خصائص المادة والعالم الخارجي بأسره، وأن المتناهي يلغي نفسه ولا يأتي ذلك الإلغاء من الخارج فحسب، بل إن الطبيعة نفسها تتسبب في إلغائه فهو بنشاطه الخاص ينقلب إلى ضده[1]، ويتم ذلك عن طريق عمل الروح المستمر بتحطيمها للواقع وتدمير تلك المعطيات، وعن طريق هذا التدمير يتم سلب الصور الجزئية القائمة لتحل محلها صورة جديدة.

وبدوام هذه العملية واستمرارها تحصل الروح على الماهية الحقيقية النهائية، يقول هيجل في هذا المعنى: «بينما تعمل الروح من ناحية على إلغاء الواقع وتحطيم دوام ما تكونه، فإنها تظهر في الوقت ذاته بالماهية والفكر، وبالعنصر الكلي....»[2].

يرى هيجل أن الهدف النهائي للعالم هو حرية الروح[3]، ومعنى ذلك أن الروح في مسارها تمر باستمرار بالصور الجزئية المأخوذة من العالم الخارجي،وهنا يرى هيجل أن تحولات التاريخ تعني التقدم إلى شيء أفضل وأكمل، أما التغيرات التي تحدث في الطبيعة مهما يكن تعدادها، فإنها لا تعرض علينا سوى دورة يعاد تكرارها باستمرار، فليس هناك من جديد تحت الشمس في ميدان الطبيعة، في حين أنه يمكن تعريف الروح على العكس بأن لها تاريخا يمثله الشوط الذي قطعته من فجر التاريخ حتى الآن في سبيل أن تجعل نفسها موضوعية،أي أن تتحقق في العالم الخارجي على هيئة تنظيمات إجتماعية ومؤسسات وقوانين وفنون ومذاهب فلسفية، وتزدهر الحياة الثقافية والحضارة، ثم تنهار لتحل محلها حضارة أخرى تمثل مرحلة أعلى في سير الروح إلى النهاية، وهو عمل الروح لإدراك النهاية المنشودة.

وعلى هذا تظهر لنا فكرة نهاية التاريخ التي بناها هيجل على مبدأ الديالكتيك الذي ينتهي بإتحاد الأنا مع العقل في كنف دولة العقل[4]. فالتاريخ ليس إلا تلك العلة الدنيوية بين البداية والنهاية.

---

(1) هيجل: العقل في التاريخ ص176.

(2) جان هيبوليت: مدخل إلى فلسفة التاريخ عند هيجل، ترجمة أنطوان حمص، منشورات وزارة الثقافة دمشق 1971 ص 35.

(3) محمود عبد القادر: الفكر الإسلامي والفلسفة المعارضة، الهيئة العامة المصرية،ط2 1986 ص73.

(4) إلياد مرسيا: رمزية الطقس والأسطورة، ترجمة نهاد قباضة، دار العربي سوريا، ط3 ص107.

هيجل إنطلق في عصره من فكرة الصراع الذي يقع ضمن مجال الأفكار، فكل فكـرة لهـا نقيـض، وأن التاريـخ لا يتجلـى كأحداث إلا في حركة الفكرة والنقيض، ونهاية التاريخ في رأي هيجل حدثت مرة واحدة في التاريخ، وذلك عندما تجلى الإله في الإنسـان الذي جسـده المسـيح، وأنه سـيحدث للمرة الأخيرة عندما يتحد الإله مع العرق الآري المتفوق، عندئذ نصل إلى إدراك المطلق داخل نطاق الدولة، في هذا الموضوع بالذات يقول «مرسيا إلياد»: «هيجل يعود ويتناول الإيديولوجية اليهودية المسيحية ويطبقها على التاريخ العالمي، في مجمله الروح العالمي يتجلى باستمرار في الحوادث التاريخية، ولا يتجلى إلا في حوادث التاريخ الذي يصبح في مجمله تجليا إلهيا»[1].

ويحصر هيجل فكرة نهاية التاريخ في المجتمع الجرماني،بحجة أن الإنسـان الجرماني حقق غايته التاريخية، وبذلك فقد إنتهى التاريخ الآن، وهو المعني الذي يريد الوصول إليه، أي أن غايته قد تحققت وهي الليبرالية (الحرية والعقل)، ففكرة نهايـة التاريـخ عنـده موصولـة فـي فكـره، بعـد أن ذهـب إلـى أن العقل والروح هما محركا التاريخ، تحقق إدراك المطلق من قبل الروح لذاتها، لتحل الفكرة الشـاملة في الوجود، وهي الفكرة الجوهرية في مفهوم نهاية التاريخ عنده[2]. على هذا ربط هيجل فلسـفته بمنظور متصل بفكرة التطور التي أشـاعتها فلسـفة التاريخ في القرن الثامـن عشـر، وهـي الفكـرة القائلـة بـأن العالم محكوم بغايـة حتمية يحقق بها ذاته وصـولا إلـى نهايـة تـذوب فيها التناقضات، وكون أن أولى تجليات العقل المطلق، تبدأ حينما يعلن التاريخ عن نفسـه الواعية بأبسـط مظاهرها، وذلك من مكان يقع فـي أقصـى الشـرق وينتهـي فـي الغـرب علـى أن أوربا هي نهايـة التاريخ على نحو مطلـق، فـي حيـن آسـيا تكـون بداية التاريخ، فمسـار هـذا التاريخ هو محاكاة رمزية لحركة الشمس بوصفها نقطة البداية.

إن حـدث نهايـة التاريـخ لـم ينتـه بعد في نظر هيجل، وخلال قرنيـن كاملـين منـذ معركـة «نابليـون»- يينـا- التـي إعتبرهـا هيجـل أولى محاولة مـن نوعها لما

(1) مطاع الصفدي: نهاية التاريخ، بيان التيموسية المظفرة، الفكر العربي المعاصر، ع82-83 مركز الإنماء القومي بيروت 1990 ص13.

(2) ألان بلوم: لحظة الفلسفة، الفكر العربي المعاصر، ع82-83 مركز الإنماء القومي بيروت ص 91.

سوف يسمى بتصدير الثورة كانت أنذاك ثورة، وهذا لا يتحقق إلا بعد قيام تلك الدولة العالمية الشمولية،التي تطبق حقوق الإنسان كاملة، وتقضي نهائيا على الهوة بين العقل والواقع[1]. ويبرر هيجل إنتهاء التاريخ بإكتمال العقل وبأنه أصبح أكثر واقعية.

لقد وصل الديالكتيك إلى النهاية، لأن جل التناقضات الكبرى قد حلت، وكل ما كان يشكل عائقا أمام الاعتراف المتبادل بكرامة الناس بشكل إجمالي جرى نقضه ودفنه من قبل التاريخ، فلم يعد هناك تناقضات أساسية بين عقولنا وواجباتها، لقد أصبح العالم مكانا إحتفاليا للعقل، فما كان لازال مشروعا بالنسبة لفلاسفة عصر الأنوار أصبح خلال التاريخ جزءا من الكائن التاريخي، الذي هو في الوقت نفسه كائن عقلاني، يجب أن يقبل بأن للتاريخ نهاية، لأنه لولا هذه النهاية أو هذا الحدث، لا يعود هناك وجود للمعرفة وكل مبدأ أو إطار مرجعي سيخلو من الاستمرارية، ويخضع للتغيير بما فيها التأريخية بالذات.

إن نهاية التاريخ ضرورة فلسفية وإكتمال سياسي في الوقت نفسه. وهكذا كما يرى هيجل الفلسفة هدفها الذي هو الحكمة كما تبلغ السياسة هدفها الذي هو الحرية والمساواة[2].

ففكرة التاريخ في سياق الهيجلية، ترتكز على التوليف بين ثلاثة مقترحات من الممكن تمييزها، وإن كانت تتعلق ببعضها بشكل محكم وهي على التوالي:

1- التاريخ هو مسار عقلنة.

2- هذا المسار في جوهره عقلاني.

3- نهاية التاريخ تبدو مع إستنفاذ المقولات، التي يمكن بواسطتها أن نفكر بالكائن وبالفعل البشري، ومن هذه الإقتراحات نستخلص ملاحظة هامة حول فكرة نهاية التاريخ الهيجلية وهي أنها لم تكن ملاحظة مستقبلية، بل مسألة راهنة، هذه الفكرة كانت مرتبطة بما يجري في العالم بعد معركة يينا، وذلك أنه رأى في هذه المعركة نهاية للتاريخ بحد ذاته في هذه المعركة ومن خلالها وصلت الطليعة البشرية إلى النهاية، والهدف المنشود وإلى نهاية التطور التاريخي للإنسان، وما حدث منذ ذلك التاريخ لم يكن سوى إمتدادا في مساحة لقدرة الثورية العالمية

(1) مطاع الصفدي: نحو خاتمة ما قبل التاريخ المرجع نفسه ص 03.

(2) المرجع نفسه ص 101.

التي تحققت في الثورة الفرنسية 1778م[1].

إن هيجل قد تجاوز بكثير المفاهيم المبسطة التي أشاعها عصر الأنوار عن التقدم، فالفكر المطلق الذي يظهر في التاريخ ليس مجرد تحقيق إنسانية حكيمة فقط، بل هو ضرورة عقلية تتجه نحو الكمال والنهاية ونحو المطلق والحرية الحقة للفكر، وفق لحظات تاريخية إلى غاية تحقق المعنى الكامل للتاريخ وهو المطلق، إذ أن العقل التاريخي الهيجلي يتجلى من خلال صراع الإنسان الدائم من أجل فهم ما هو موجود، وتشكيله وفق الحقيقة المفهومة، كذلك فإن العقل هو قوة تاريخية أساسا، تحققه في التاريخ يحدث بوصفه عملية تطور في العالم الزماني المكاني، وهو في نهاية المطاف ليس إلا التاريخ الكامل للبشرية، والمعنى الذي يشير إلى ذلك هو أن العقل بوصفه تاريخ الروح الذي يدل على العالم التاريخي، وليس بوصفه سلسلة من الأفعال والأحداث، بل بوصفه صراعا لا ينقطع من أجل تشكيل العالم، تبعا للإمكانيات البشرية المتزايدة.

فهل تكون الكلمة النهائية للفلسفة الهيجلية حول فكرة نهاية التاريخ، هي هذه المعرفة المطلقة التي تعرف بمقتضاها الروح، أو الكلي الكامن في الجزئي أو الجزئي الكامن في الكلي؟، أم هناك شيئا آخر أكثر من هذه المعرفة النظرية الخالصة التي يقوم فيها الفيلسوف بالتأمل المحض؟.

إن التصور الهيجلي لنهاية التاريخ وكما سبقت الإشارة إليه، هو بمثابة حركة متنوعة تسير نحو درجات أعلى وصولا إلى التنظيم الكلي النهائي، إذ تأخذ الأفكار والتصورات والتجليات بعدا واقعا يظهر في مؤسسة الدولة والمجتمع، لينتقل هذا الإنجاز إلى الغرب الذي أفلح في نظر هيجل في تطوير إمكانيات هائلة في الإقتراب من الهدف النهائي للتاريخ، فقد حقق فنا يعتبر خلاصة الفنون البشرية كلها،وهو الفن الرومانتيكي، الذي أصبح أكثر الفنون قدرة على التعبير عن مضمونه الروحي، بل إن هذا المضمون فاض على شكله وتمرد عليه فأصبح مضمونا يعلن عن نفسه متحديا الشكل الفني، أما في الدين ظهرت المسيحية بوصفها الديانة المطلقة التي أنهت دور الديانات الطبيعية والفردية الروحية،باعتبارها أكثر الديانات كفاءة في نظر هيجل وقدرة على تمثيل الحقيقة المطلقة[2]. وفي هذه

(1) عبد الله إبراهيم: المركزية الغربية، ص 145.

(2) فرنسيس فوكوياما: نهاية التاريخ والرجل الأخير ص 192.

الفكرة يتكلم هيجل عن المسيحية، ليس من زاوية مركزية إثنية، بل من زاوية العلاقة التاريخية الموضوعية بين العقيدة المسيحية وظهور المجتمعات الحديثة في أوربا، هذه العلاقة بحسب هيجل إكتسبت الحرية الكاملة، لأن هذا الدين كان أول من أقام مبدأ المساواة الشاملة، بين جميع البشر في نظره على قاعدة إمكانية الخيار الحر والإيمان. فالمسيحية تعتبر الإنسان حرا أخلاقيا من حيث إمكانية الاختيار بين الخطأ والصواب، لقد كان الإنسان كائنا منحطا، حيوانا عاريا ومحتاجا، ولكنه كان أيضا قابلا للإنبعاث روحيا بفضل قدرته على الاختيار والإيمان فالحرية والمسيحية كانتا شرطان داخليان للروح وليستا شرطان خارجيان للجسد، فالمفهوم المسيحي للحرية بالمعنى الهيجلي يتضمن المساواة البشرية الشاملة، بشرت بعهد النهاية الأخيرة للتاريخ البشري. ففكرة المساواة ترتكز في الواقع على أن جميع البشر مزودون بشكل متساوي بملكة خاصة بهم، وهي ملكة الإختيار الأخلاقي[1]. بحجة أن المساهمة المسيحية في العملية التاريخية كانت توضح علاقة الإنسان بالحرية، وتقوم بتحديد الإتجاه الذي يمكنه من فهم الكرامة التي يملكها جميع الناس، فالإله المسيحي يقترن بجميع الكائنات الإنسانية بشكل شامل، ويعترف بقيمتهم الإنسانية الفردية وبكرامتهم.

لقد بدأت العملية التاريخية الإنسانية بالمعركة من أجل التميز الخالص، حيث كان السيد الأرستقراطي يسعى للإعتراف بحماسه الإرادي في المخاطرة بحياته، متجاوزا طبيعته، كان السيد يبرهن على أنه كائن إنساني أكثر حرية وأكثر أصالة. أما العبد وعمله فهما اللذان كان يدفعان العملية التاريخية إلى الأمام، وليس السيد ومعركته، فالعبد يبدأ بقبول عبوديته لخوفه من الموت، فهو حسب إعتقاد هيجل لا يكون راضيا عن نفسه إذا كان يملك دائما قيمته الذاتية وكرامته والرغبة في أن يعيش وضعا مختلفا عن حياة العبودية المحضة، ويظهر أيضا الفكر العقلي والعلمي والفلسفي، الذي تراكم عبر مراحل التاريخ، ليعلن انتصاره النهائي عن كشف حقيقة الكون وحقيقة المطلق، ويعتبر هيجل أن الجرمان هم الذين سيقدمون هذه الإنجازات التاريخية، حيث يأخذ الفن معناه والدين قيمته، وتظهر الفلسفة بتشخيص هيجل على أنها إشارة الختام هي هذه المسيرة الصعبة والطويلة التي قدر لبني الإنسان أن يخوضوها منذ اللحظة الأولى هي تحقق المضمون الكامل

(1) عبد الله إبراهيم: المرجع السابق ص 145.

لفكرة الحياة، فيما حلت الفكرة الشاملة محل التناقضات والتعارضات والتمزقات والانقسامات، التي بمقدار ما كانت تكشف عن نقص في كل شيء فإنها كانت تدفع إلى ظهور الفكرة الشاملة، باعتبارها الغاية النهائية لكل شيء، وعلى هذا تمركز كل شيء في فلسفة هيجل خصوصا نشاط العقل الخالص، بعد أن تخلص من تجسيدا ته الفنية وتمثيلا ته الدينية[1].

لقد قامت فلسفة هيجل على أساس دمج الذاتي بالموضوعي، وصولا إلى المطلق واضعة في ذلك شعورا خاصا، هو الشعور الذي يرى في نفسه قيما أفضل مما في غيره لأنه تجاوز إشكالات الذات والموضوع، فمن خلالها يحكم هيجل على المرحلة الجرمانية على أنها تاج المراحل التاريخية،لأنها تمثل ديالكتيكا متواصلا بين مملكة الروح وهي الكنيسة ومملكة الدنيا وهي الدولة، تم عن طريق الديالكتيك بين المبدأ الروحي والمبدأ الدنيوي[2]، وهنا ينبغي كما يرى هيجل أن تنسجم الدولة مع الكنيسة، وطبقا لصيرورة الديالكتيك ينحل التعارض بين الاثنتين وتقوم مملكة الفكر إذ لا تمايز بين الدولة والكنيسة، فكلاهما مندرجان في رابطة واحدة، وقد ارتفعت الروح إلى ذروة الوعي، ومارست الحرية المنشودة، ذلك أن الحرية وجدت في العالم الجرماني الوسائل التي تحقق بها مثلها الأعلى، أي وجودها الحقيقي تلك هي غاية التاريخ النهائية، تلك هي النتيجة التي يتجه مسار التاريخ إلى إنجازها. وهو في ذلك يعد تاريخا كونيا يتجلى فيه المسار الإلهي المطلق للعقل، في أعلى أشكاله الذي بواسطته يصل إلى حقيقته، وفيه يعي ذاته لينتهي هذا التاريخ المزعوم في الدولة في صورته النهائية. لماذا الدولة؟، لأنها تمثل في نظر هيجل الحرية في صورها الواقعية، وهي تمثل أيضا تموضع الروح على الأرض، فكل نشاط بشري وكل عمل فكري إنما يتحقق من خلال الدولة وأنظمتها وعلى هذا يعتبر هيجل الدولة المثالية هي الدولة التي تقوم على سلطة الملك أو الحاكم، الذي له وضع مستقل عن مصالح الأفراد، إنها تمثل في شخصه وفي ذاته إرادة الدولة، إنه في ذلك يحمل رسالة العالم التاريخية، التي تعبر عن إرادة الروح وحتى وإن بدا الملك أو الحاكم قاصدا رسالة التاريخ النهائية.

وإذا كانت الدولة تمثل الوحدة بين الذاتي والموضوعي، أي أنها تمثل نشاط

(1) هيجل: العقل في التاريخ، ص 238.
(2) فليب رانيو: مسألة فلسفة جديدة، م الفكر العربي المعاصر، المرجع السابق ص 100.

الأفراد كما تعبر عن إرادة الروح فإنها محور النشاط الفكري من فلسفة وفن وقانون وأخلاق.

إن فكرة نهاية التاريخ الهيجلية لا تدعو إلى زوال الإنسان في متاهاته، فهي ليست إذن كارثة كونية، فالعالم الطبيعي سيبقى كما هو إلى الأبد، كما أنه ليست كارثة إحيائية (بيولوجية)، فالإنسان كما يرى هيجل سيبقى حيا كحيوان متوافق مع الطبيعة، أو مع الكائن المعين، فالذي سيزول من الإنسان هو الفعل السالب، أو على العموم الفاعل المتعارض مع الموضوع، أي الانعدام النهائي للإنسان بحد ذاته وللفرد الحر والتاريخي، يعني بكل بساطة توقف الفعل بالمعنى الكلي للعبارة، مما يعني عمليا زوال الحروب والثورات الدموية وزوال الفلسفة أيضا، لأن الإنسان الذي لا يغير نفسه جوهريا، لم يعد له سبب لتغيير المبادئ الصحيحة، لمعرفته للعالم ولنفسه، أما بقية الأمور فيمكنها أن تبقى إلى مالا نهاية كالفن والحب واللعب...الخ، أي كل ما يجعل الإنسان سعيدا[1].

إن الملاحظة الهامة التي نستخلصها هنا حول فكرة نهاية التاريخ الهيجلية، هي أن فكرة نهاية التاريخ لم تكن فكرة مستقبلية، بل مسألة راهنة، وليدة ظروف سياسية وإجتماعية دفعت بهيجل إلى وضع هذا التصور الفلسفي حول مصير التاريخ وهدفه الأخير.

ونستخلص أيضا أن السمة المميزة للديالكتيك كتعاليم فلسفية عن التطور، تنحصر في أنه يكشف عن السنن العامة، التي تحافظ على أهميتها بالنسبة لكافةعمليات التطور، سواء جرت في الطبيعة أم في التاريخ أم أنها كانت تمس نشاط تفكير البشري.

إن القوانين التي يدرسها الديالكتيك كما رأينا هي قوانين عامة وشاملة، وعلى هذا النحو نجد «إنجلز»مثلا يشير إلى أن الديالكتيك الهيجلي هو علم القوانين الأعم، لأنه حركة وهذا يعني أن القوانين يجب أن يسري مفعولها، سواء بالنسبة للحركة في الطبيعة والتاريخ البشري، أم بالنسبة لحركة التفكير، وعمومية قوانين التطور التي يدرسها الديالكتيك تعني أنه تجري معالجة عمليات التطور بشكل أعم على مستوى الفلسفي.

إن دراسة الفلسفة للتطور في شكله الأعم والأشمل، هي مهمة ذات أهمية

---

(1) عبد الله إبراهيم: المركزية الغربية، ص107.

علمية وتطبيقية كبيرة، تقضي الممارسة التاريخية إلى ضرورة إيلاء إهتمام خاص للمعالجة الفلسفية للقوانين الديالكتيكية عن التطور والتغير.

فالديالكتيك الهيجلي يعرف النظر عن النوع الملموس وعن تنوع العمليات الديالكتية، ولكنه يفعل ذلك من أجل أن يدرس بكل دقة المبادئ والقوانين الشمولية العامة للتطور الديالكتيك، وإن دراستها العميقة والحقيقية تساعد الممارسة بدورها بمنهج علمي لفهم عمليات التطور، ولا يقتصر هذا الأمر على النشاط التطبيقي فحسب، بل يشمل المعرفة، بأنواعها أيضا، فاستخدام الديالكتيك كطريقة لعملية المعرفة والممارسة، هو بمثابة مهمة هامة ومعقدة بما فيه الكفاية، فهيجل قد كشف عن الديالكتيك بصورة الجوانب، عن ديالكتيك التفكير وديالكتيك على نحو أعمق مما جرى في تاريخ الفلسفة، ووفقا لأراء هيجل هذه يمكن أن نقول أن الديالكتيك هو مبدأ كل حياة.

أما التاريخ بالنسبة لهيجل هو نمو متدرج للحقيقة عن طريق الديالكتيك وهو أيضا مناقشة طويلة تجري بين البشر والحضارات، قد تختلف كثيرا كل الإختلاف عن المناقشة الفلسفية، والنشاط الديالكتيكي المنطقي، والسبب في ذلك أن المناقشة التاريخية لا تتم عن طريق المضاربة بالحجج، بل هي تتم عن طريق المضاربة بالأحداث، ومعنى هذا أن الديالكتيك التاريخي الواقعي إنما هو الذي ينعكس على تاريخ الفلسفة كلها.

الروح في مرحلة بداية التاريخ

إن إرتباط الديالكتيك بفكرة التاريخ، يعبر عن طبيعة العقل في التاريخ، الذي موضوعه هو الفكرة الشاملة، التي لا يصل إليها إلا بعد أن يقطع طريقا طويلا يكشف فيه عن نفسه، في صور كثيرة ومتعددة تمثل درجات متفاوتة من المعرفة، فثمة ثلاثة مراحل يمارس العقل الديالكتيكي فيها فعاليته وصولا إلى تحقيق ذاته في نهاية التاريخ، هذه المراحل هي:

1- مرحلة الوعي المباشر: يكون الحس أساسيا ومباشرا، لأن الموضوع في هذه المرحلة لا يزال فرديا ومستقلا عن الذات يظهر مباشرة أمام الوعي، يكون الحس فيها وسيطا بين الفكر وموضوعه، ونموذج هذه المرحلة هو المعرفة الحسية[1].

2- تعرف هذه المرحلة بمرحلة الوعي الذاتي وفيها تظهر حقيقة الموضوع بوصفها فكرا خالصا، فيكون عبارة عن فكر له طبيعة ذات مفكرة، الذات حين تتأمل موضوعها فهي في الحقيقة تتأمل نفسها، لأن الذات حين تجعل من نفسها موضوعا لنشاطها، إنما تنفي نفسها كذات.

3- مرحلة الوعي المطلق ويمثلها العقل الذي هو عبارة عن وحدة الوعي المباشر، حيث أن الموضوع يوجد وجودا مباشرا أمام الذات وأنه مستقل عنها، وأن الوعي الذاتي يرى أن الموضوع متحد بالذات

إن العقل الديالكتيكي في المرحلة الثالثة يجمع بين الموقفين في مركب واحد،فالموضوع على هذا النطاق يسير متميزا عن الذات ومتحدا بها في وقت واحد، وعلى هذا يظهر العقل على أنه هوية المتباينات، وأنه الصورة العليا لنشاط الروح ولحركة الوعي.

من هذه المراحل يصوغ هيجل رحلة العقل الديالكتيكي الرمزية وكيفية تشكله في التاريخ بوصفه نشاط الوعي المطرد للذات، معتبرا أن الديالكتيك لا يتوقف أبدا

(1) ولتر ستيس: فلسفة هيجل، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة 1980 القاهرة ص 45.

بـل هـو مدفـوع دائمـا بحركـة مطردة بين الروح الذاتي والروح الموضوعي والروح المطلق.

هذه المكونات تنظم في علاقات تناقض أو علاقات ديالكتيكية تفضي دائما إلـى مركـب جديـد، بحيـث يظل الاطراد قائما باسـتمرار إلـى أن يتحقق في النهاية المسـار التاريخـي فـي صـورة المطلـق، لتصبـح الـروح حـرة ومطلقـة ولا متناهية، وموضوعات الروح المطلق هي الفن، الدين، والفلسفة.

فالمطلق إذن هو الفكرة المنطقية النهائية بفهم «ولتر ستيس»، الذي يرى أن الروح المطلق بوصفه وجودا ذاتيا، لابد أن يكون بالضرورة لونا من ألوان الوعي البشـري والوعي الفردي، ولا يمكن أن يكون وجودا غير مشـخص تماما كالدولة مثلا، بل لابد أن يكون وعيا متحققا بالفعل، وبهذه الطريقة يستطيع الروح المطلق أن يحقق الشرط القائل، ما يكون ذاتيا حقيقة إنه وعي بموضوع ما، وهذا الموضوع هو إتحاد الذاتي بالموضوعي بعد أن تلاشـت الفوارق بينهما بواسـطة الديالكتيك الثنائي الذي تتحقق منه الروح المطلق، وعلى هذا يعتبر هيجل فعل الروح هو تأمل الروح لنفسها[1]. ويعبر هيجل عن هذه الصيرورة الديالكتيكية في التاريخ قائلا: «إن الوجود المباشر للعقل وهو الوعي ينطوي على جانبين هما المعرفة والموضوعية القائمـة فـي مواجهتهـا كضـد سـالب، ولمـا كان العقل ينمو فـي عنصر الوعي هذا يبسط فيه لحظاته ومراحله»[2].

وإذا كان الروح الذاتي كما رأينا قد مرت بمراحل ثلاث وهي الوعي والوعي بالذات والعقل وفق العملية الديالكتيكية، فسـيمر التاريخ أيضا في مسـاره بمراحل ثلاثة متماثلة، ألا وهي مراحل تطور التاريخ البشري التي يطلق عليها هيجل الأسماء التالية:

مرحلة بداية التاريخ تمثل العالم الشـرقي (الصين، الهند والفرس)، ومرحلة وسط التاريخ تمثل كلا من اليونان والرومان، وأخيرا مرحلة نهاية التاريخ التي تمثل الأمـة الجرمانيـة، فـي هـذه المراحل يعرض هيجل اللحظـات المختلفة التي تترقى عبرها الروح وليس من الغرابة في شيء أن تكون لأشكال الوعي في نظر هيجل لهـا دلالـة تاريخيـة، كـون أن الـروح عنـد هيجل لا تنفصل عـن التاريخ إن لم نقل

(1) هيجل: علم ظهور العقل ص 110.

(2) أحمد محمود صبحي: في فلسفة التاريخ ص 213.

أنها هي نفسها تاريخا لأنها لا توجد إلا بقدر ما تصنع ذاتها فيه، وكل مرحلة من هذه المراحل تعكس ظروفا معينة وخصائص مميزة لها، مما تجعلها تختلف تمام الإختلاف عن المرحلة اللاحقة لها، خاصة ما يتعلق بوعي الحرية ونشاط العقل. فما هو الطابع العام للمرحلة الأولى؟ وما طبيعة نشاط الديالكتيك في تكونها؟ وكيف ابتدأ التاريخ منها؟.

يرى هيجل أن مسار التاريخ يكشف في ذاته عن التقدم، سواء في المظاهر المادية أو الفكرية يخضع في جوهره إلى الإعتبارات التالية:

أ- إنه يكشف عن تقدم الروح نحو تحقيق كمالها، وكسر نطاق الطبيعة البحتة الذي منه تهدف الروح إلى تحقيق حريتها عبر مسار التاريخ، وذلك بمحاولتها بلوغ مرتبة الوعي الكامل بذاتها.

ب- يتم هذا التقدم نحو وعي الروح بذاتها تدريجيا وفق منطق الديالكتيك.

ج- لا يفيد هذا التقدم الإنتقال من النقص إلى الكمال، ذلك أنه وفقا لمنطق الديالكتيك القائم على التناقض، فإن النقص يحتوي في طياته على الكمال، ومن ثم فإن مسار التاريخ هذا يتخذ مظهرا أقرب إلى الإنتقال من القوة إلى الفعل[1].

- يعتقد هيجل أنه كان هناك وجودا سابقا على بداية وعي الروح بذاتها، الذي كان وجودا بالقوة ومن ثمة فمرحلة ما قبل التاريخ سواء حددتها الأديان السماوية أو حددتها الدراسات الإجتماعية، لم يكن لمجتمعاتها كيان سياسي أو ثقافة تستند إليها أو محورا تجتمع حوله الدولة، وهي بذلك لم تدخل التاريخ وحينما تتجسد هذه المجتمعات في الدولة فإن الروح تكون قد دخلت مرحلة وعيها ورأت صورتها منعكسة في مرآتها ودخلت التاريخ، لأن الدولة كيان ثابت تلحق به جميع مظاهر النشاط البشري من تشريع وقانون ودين وفن وعلم وأدب وفلسفة. وإذا كانت الروح تتقدم تدريجيا نحو مرحلة وعيها بذاتها خلال مسار التاريخ، فإنها تجتاز ذلك على مراحل، تشكل كل مرحلة مبدأ محددا يتخذ طابع عبقرية قومية تتجلى روح الأمة وشخصياتها فيها.

فالتاريخ في نظر هيجل هو تطور الروح في الزمان، كما أن الطبيعة هي تطور

---

(1) هربرت ماركيوز: العقل والثورة ص35.

الفكرة في المكان، وعلى هذا تعددت الثقافات والحضارات والأمم، إذ يترتب التاريخ في عصور متباينة، يدل كل منها على مستوى خاص للتطور. فلا بد من فهم كل مرحلة على حدى من حيث هي الكل، من خلال أساليب التفكير والحياة السائدة المميزة لها، ومن خلال نظمها السياسية والإجتماعية، وعلومها وفلسفاتها، وإذا كان تحقيق العقل يمر عن طريق نشاط الديالكتيك بفترات متباينة، فإنه لا يوجد مع ذلك إلا عقل واحد، مثلما أنه لا يوجد إلا كل واحد وحقيقة واحدة هي الحرية، وهذا هو الهدف النهائي الذي يصبو إليه مسار التاريخ العالمي ويهدف إليه على الدوام، وهو الذي من أجله قدمت تلك التضحيات، هذا هو الهدف الأخير والوحيد الذي يحقق ذاته، وهو نقطة الارتكاز الوحيدة وسط سلسلة متصلة من الحوادث وهو الحقيقة الحقة[1].

لا يبدأ تاريخ الإنسان بالصراع بين الطبيعة والفرد، مادام الفرد في واقع الأمر نتاجا متأخرا في التاريخ البشري، بل إن الاشتراك بين الإنسان والطبيعة يأتي أولا وإن كان يأتي في صورة جاهزة، هذا الاشتراك لم يصبح بعد عاقلا ولا تكون الحرية صفة من صفاته ومن ثمة فإنه سرعان ما يتحول إلى أضداد متعددة، يسمي هيجل هذه الوحدة الأصلية في العالم التاريخي بالوعي، بها دخلنا عالما يتسم كل شيء فيه بطابع الذات.

إن أول شكل يتخذه الوعي في مرحلة بداية التاريخ هو شكل الوعي الكلي الجماعي، حيث تندمج فيه كل فردية داخل المجتمع في تفاعل ديالكتيكي مشترك، فالمشاعر والإحساسات والمفاهيم ليست ملك فرد واحد بل يتقاسمها الكل، بحيث إن ما يتحكم في الوعي هو العنصر المشترك وليس الخاص، من هنا يرى هيجل أن تاريخ العالم يبدأ بغاية عامة ضمنية تتحقق عن طريق الانفعالات والمصالح الجزئية والإرادات، وهي عبارة عن الأدوات والوسائل التي تستخدمها الروح عبر التاريخ لبلوغ هدفها، ومعنى ذلك أن هناك جانبا موضوعيا مستقلا عن الأفراد هو الغاية العامة، ثم جانبا ذاتيا يخص الأفراد ويمثل الحرية فكان مسار التاريخ هو ارتباط بين الضرورة والحرية بين الجانب الموضوعي والجانب الذاتي.

إذن فمن الضروري للتحقق الذاتي للروح أن تبدأ في البداية بعملية التخارج

(1) هيجل: العالم الشرقي، ج2 ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1974 ص12.

من الذات إلى الوعي الذاتي الكامل، وتتم هذه العملية عن طريق الديالكتيك الذي يمثل القوة الدافعة والمحركة لهذه العملية، فمن إنهيار الصورة الأولى تظهر صورة جديدة، وهكذا دواليك في مسيرة التاريخ كلها[1]. وعلى هذا النحو يرى هيجل التاريخ بما أنه حركة ديالكتيك، نقطة بداية ونقطة نهاية، تضعها الروح وضعا ضروريا، فتاريخ العالم يتجه من العالم الشرقي (الصين والهند وفارس ومصر)، وكل ما عرفه الشرق في الأساس هو أن شخصا واحدا حرا، هو الحاكم الذي كان غالبا ما ينساق وراء أهوائه ونزواته وانفعالاته وبالتالي لم تكن حريته في نظر هيجل تعينا بالذات أو تعبيرا عن ماهيته الحقيقية، وبهذا لا يكون هذا الحاكم إنسانا حرا جوهريا.

هذه المرحلة حسب اعتقاد هيجل هي أكثر المراحل أهمية ويقسمها هي الأخرى تقسيما ثلاثيا ديالكتيكيا وفق مراحل، الصين، الهند وأخيرا فارس ومصر، هذه الأخيرة عبارة عن جسر عبرت منه الروح إلى المرحلة اللاحقة ألا وهي مرحلة اليونان والرومان التي تتم كالتالي:

الروح الصينية:

وفقا لخطوات الديالكتيك التاريخي، يبدأ هيجل بتحليله للعالم بدءا من الإمبراطورية الشرقية التي تمثل بداية التاريخ الفعلية، لأنها باعتقاده أقدم ما ينبئنا به التاريخ، الذي يرجع إلى عام «2357 ق م»[2].

يركز هيجل في دراسته لتاريخ الصين على أهم الميزات والخصائص الجوهرية لهذه الإمبراطورية، قصد معرفة الطابع العام لروح التاريخ في هذه المرحلة، وأولى هذه الخصائص هي:

أ- الوحدة الجوهرية: يعتقد هيجل أن الصين ظلت منذ فجر التاريخ على الحال التي هي عليها اليوم، إذ يرى أن المبدأ العام لروح هذه الحضارة هو الوحدة المباشرة للروح الجوهري وللروح الفردي، وذلك هو روح العائلة الذي يمتد ليشمل أعظم البلاد كثافة سكانا، ومعنى ذلك أن الروح الفردي أو اللحظة الذاتية كان مدمجا داخل الروح الجوهري أو الكلي التي تمارس نشاطها، فالدولة في الصين

(1) المصدر نفسه ص 14.
(2) المصدر نفسه ص 16.

تسيطر عليها روح الأسرة، فالصينيون في نظر هيجل ينظرون إلى أنفسهم على أنهم ينتمون إلى أسرهم أو عائلاتهم وأنهم في الوقت ذاته أبناء للدولة، فالأسرة بمعناها الواسع هي الدعامة الكبرى التي عملت على دوام التراث الأخلاقي عندهم، فظل الأبناء يتوارثون عن آبائهم القانون الأخلاقي جيلا بعد جيل حتى أصبح هذا القانون هو الحكومة الحقيقية للمجتمع الصيني.

ومعنى هذا كله أن الصين ليست فردية مستقلة لا داخل الأسرة ولا خارجها، والوحدة الجوهرية هنا هي وحدة الدم ووحدة الطبيعة، ولما كانت الدولة بالنسبة لهم أسرة كبيرة أو امتدادا لأسرهم الصغيرة انعدم وجود الشخصية، وتطلب وجود الوعي الذاتي الذي يعي نفسه أولا ثم يفرق ويتميز عن الآخر ثانيا، لذا كانت العلاقة الأبوية البطركية التي تجعل من الأب كل شيء ومن الأبناء لا شيء، ثم لا تجعل العلاقة واجبا أخلاقيا يتمثل في طاعة هؤلاء الأبناء لوالدهم[1].

فنظام الأسرة الأبوية البطركية يقوم على أساس سلطة الأب المطلقة على جميع الأفراد، بحيث يندمج جميع أفراد الأسرة في الكل، والكل هنا هو الأب، وهو ما ينطبق على الأسرة الكبيرة التي هي الدولة، وهو المبدأ الذي يمثل الروح الجوهري على نحو ما تعبر عنه روح العائلة، وهو يمتد ليشمل البلاد جميعها فيظهر الأب للجميع في شخص الإمبراطور ومعنى ذلك أنه لا وجود لعنصر الذاتية أو انعكاس الإرادة الفردية على ذاتها في معارضة الجوهر بوصفه القوة التي تمتص بداخلها الإرادة الفردية، فالإرادة الكلية في الصين تأمر مباشرة بما ينبغي على أن يفعله، هذا الأخير يذعن ويطيع بلا فكر ولا روية، لأنه إن لم يطع انفصل عن الجوهر، وهو بذلك يعرض نفسه للعقاب، ولما كانت الأخلاق هنا خارجية فسوف تكون العقوبة خارجية أيضا على نحو ما سنعرفه، فما يسود هنا هو الكلية أو الجوهر الذي لا يزال صلبا، ولا يلين ولا يشبه شيئا سوى ذاته، إنه أقرب إلى الوجود الخالص الذي لم يتعين بعد والذي يبدأ منه المنطق كما رأينا في الفصل الثاني.

لقد جعل هيجل النظام الأبوي البطركي، الصورة العامة للعلاقات الاجتماعية والسياسية السائدة في إمبراطورية الصين القديمة، بدءا من الأسرة الصغيرة إلى العائلة الكبيرة إلى النظام السياسي في الدولة، فليس ثمة على جميع المستويات

(1) المصدر نفسه ص 18.

سوى شخصية واحدة، اندمجت فيها جميع الشخصيات الفردية وهي شخصية الأب المسيطرة سيطرة مطلقة، وهذا ما يذكره مثلا الحكيم الصيني «شكونج -SHU KING» العلاقات الأساسية العظمى التي لا تتغير وهي:

أ- الواجبات المتبادلة بين الإمبراطور والشعب.

ب- الواجبات المتبادلة بين الأخ الأكبر والإخوة الصغار.

ج- الواجبات المتبادلة بين الآباء والأبناء.

د- الواجبات المتبادلة بين الزوج والزوجة.

ه- الواجبات المتبادلة بين الصديق وصديقه.

وفي هذا المعنى يقول «كونفيشيوس» «إذا قام البيت على أساس سليم أمن العلم والسلم»[1].

ولهذا يعرف هيجل الواجبات الأسرية بالتفصيل لا سيما علاقة الأب بأبنائه، فهي النموذج النمطي الأول الذي يتكرر في التنظيم السياسي، وهنا نجد أيضا أن الأسرة تعترف للأب سلطة وهمية تفوق الحد، بل تبلغ أحيانا حد التقديس مثلا:

- لا يجوز للابن أن يبدأ بالكلام إذا دخل أبوه الغرفة، وإنما ينبغي عليه أن يتنحى ويتوارى بطريقة ما، وليس له أن يترك الغرفة دون إذن من الأب.

- يتناول الأب عادة طعامه بمفرده، فلا يدعو الزوجة أو الأبناء إلى المائدة إلا في أوقات نادرة.

- إذا مات الأب فعلى الابن أن يعلن الحداد لمدة ثلاث سنوات، وأن يمتنع عن أكل اللحم وشرب الخمر، وأن يقوم بتعطيل أعماله حتى ولو كانت أعمال الدولة.

- لا يجوز أن يعقد قران في الأسرة طوال فترة الحداد، وفي مثل هذا النظام الأبوي لا مكانة للمرآة، فالأب وأبناؤه الذكور لهم وضع خاص في المجتمع الصيني، حتى أطلق عليه بعض المؤرخين (جنة الذكور)، فالأبناء يدعون في صلواتهم أن يرزقوا بأبناء، وكان من أشد أسباب المذلة والمهانة للأمهات أن يكون لهن بنات، بحجة أن الذكور أقدر على العمل من البنات، فالمجتمع الصيني

(1) هيجل: العقل في التاريخ ص 69.

مجتمع ذكوري، ولا يزال المجتمع الشرقي حتى الآن يحمل هذه السمات رغم التطور الحضاري المعاصر.

ب- إدارة الإمبراطور: الإمبراطور في الصين يتربع على قمة البناء السياسي، يمارس حقوقه بطريقة الأب مع أسرته، فهو كبير العائلة الذي لا يجوز أن يعترض على رأيه معترض، فهو أب للجميع أمره مطاع، واحترامه واجب مفروض على الكل، وهم جميعا متساوون في ذلك على نحو مطلق، وينبهنا هيجل إلى أن المساواة المنتشرة هنا ليست هي المساواة الحقة، والواضح من ذلك كله أن الإمبراطور هو المركز الذي يدور حوله كل شيء ويعود إليه كل شيء، وبالتالي فإن رخاء البلد وسعادة الناس يعتمدان عليه، ويعمل النظام التصاعدي للإدارة وفق نظام روتيني مستقر، لا يسير كما تسير الظواهر الطبيعية على نحو مطرد، لا جديد فيه ولهذا لابد أن تكون شخصية الإمبراطور شخصية قوية، لأنه المحرك والروح المنشط للنظام كله، أما إذا كانت شخصية ضعيفة فإن كل شيء ينهار[1].

ج- الدين:إن الجانب الديني في الصين امتداد لانعدام الفردية المتميزة، وللصفة الأخلاقية متمثل في «ديانة foo»[2]، المنتشرة انتشارا واسعا في البلاد، وهي ديانة تنظر إلى العدم على أنه الوجود الفعلي الأعلى، ويعتبر احتقار الفرد فيها أعلى أنواع الكمال أو السمات العامة للمجتمع الصيني، والدولة في الصين تظل قائمة في الجانب الديني، فالإمبراطور هو الرئيس الأعلى للدين، والحق أن الديانة الصينية على حد قول هيجل «ليست هي بالضبط ما نطلق عليه نحن اسم الدين، فالدين عندنا هو العمق الداخلي للروح في ذاتها بأن تتصور الروح نفسها في ذاتها، أي في أعمق أعماق جوهرها... الدين في الصين لا يرتفع إلى هذه الدرجة، لأن الإيمان الحقيقي لا يكون وجود الأفراد في ذاتهم ولذاتهم»[3]. أي عندما يكون للفرد وجود مستقل قائم بذاته بعيدا عن كل سلطة قهرية خارجية، لكن الفرد الصيني ليس له مثل هذا الاستقلال حتى في الدين فالإمبراطور وبما أنه التجسيد الفعلي للسلطة هو وحده الذي يقترب من السماء، أما باقي الأفراد لا يتمتعون بهذه الميزة.

---

(1) هيجل: العالم الشرقي ص 138.

(2) المصدر نفسه ص 138-139.

(3) Hegel: *lecons sur l'histoire de la philosophie* p192.

يعتقد الصينيون أن هناك روحا حارسة لكل مقاطعة، هذه الأرواح الحارسة تخضع هي الأخرى لأوامر الإمبراطور الذي يمكن أن يعزلها كما يعزل البشر في حال وقوع كوارث في المنطقة التي يشرفون عليها، وبهذا يصبح الإمبراطور هو المشرع الخاص للسماء فضلا على أنه المشرع الخاص للأرض، ويؤمنون أيضا بالخرافات التي لا حصر لها، ويرد هيجل ذلك إلى افتقارهم للاستقلال الذاتي الذي يفترض مقدما كل ما هو مضاد لحرية الروح[1].

هـ- العلم: في هذا المجال يظهر كذلك نقص الاستقلال الذاتي، فالإمبراطور كما هو الحال في جميع الأنشطة الأخرى يتربع على قيم العلم كلها، وعلى الرغم من ذلك يبقى للعلم في الصين قيمة يعني بها تلقى التشجيع والتقدير، وإن كان ينقصه في نظر هيجل الأساس الحر للذاتية والإهتمام العقلي الذي يجعل منها عملا نظريا، فلا مجال هنا لملكة الفكر الحر، فالعلم هنا ذو طبيعة تجريبية، يخدم منفعة الدولة ويلبي حاجاتها ومتطلباتها، وهكذا يخلص هيجل إلى أن لم يكن الصينيون على اهتمام حقيقي بالعلم، وهذا ما يؤكده قائلا: «كان الصينيون متخلفين جدا في الرياضيات والفيزياء وعلم الفلك»[2].

تلك هي طبيعة الشعب الصيني كما صورها هيجل من جوانبها المختلفة، إذ أن السمة التي ميزتها هي بعدها عن كل ما يتعلق بالروح، أي عن الأخلاق الحرة النابعة من الداخل من أعماق الذات، كما أنها كانت بعيدة من الوجدان الباطني في الدين والعلم والفن.

الروح الهندية:

طبقا لسير قوانين الديالكتيك التاريخي، تعتبر الهند الخطوة الثانية بعد الصين في مرحلة بداية التاريخ، التي كان طابعها العام انتقال الروح من الخارج إلى الداخل، من الصين إلى الهند، من الموضوع إلى الذات وهنا بخلاف الصين لا توجد الذات الفردية الحقيقية، وإنما فكرة عامة عن الذاتية، فكرة عن الوجود كله بوصفه ذاتا، فهنا إتحاد للذاتية مع الوجود، أو مثالية الوجود الفعلي وهي ليست مثالية حقيقية، بل هي مثالية الحياة بغير تصورات أو مفاهيم محددة متميزة، صحيح أنها تبدأ

(1) هيجل: العالم الشرقي ص 142.
(2) المصدر نفسه ص 197.

من الواقع لكنها تحول كل شـيء إلى خيال محض، فنحن هنا أمام أحلام، لكنها ليسـت أحلام ذات فردية بل أحلام الروح المطلق، ويشـبه هيجل الروح الخالصة في الهند بالبشرة الصافية للمرآة لاسيما عقب الولادة، أو أثناء استغراقها فـي النوم فيقـول: «مثل هذا الجمال نجده في أرواح أشكاله في العالم الهندي، وهو جمال الضعف أوالوهن، الذي يذوي فيه كل اعوجاج وجمود ومقاومة، بحيث لا يكون أمامها سـوى نفـس حساسة، نفـس يمكـن أن نـدرك فيها موت الـروح الحر الذي يعتمد على ذاته»[1].

أ- الروح الحالمة وخصائصها: المبدأ العام في الهند هو الروح الحالمة، فما هي خصائص هذه الروح؟.

فـي هـذه الـروح، يعجـز الفـرد علـى أن يعـي نفسـه، أو أن يفـرق بينهـا وبين الموجودات الأخرى لكنه عندما يستيقظ يصبح وجوده لذاته، وتصبح الموضوعات الأخرى تموضعا خارجيا مقابلا له.

فالنظرة الهندية هي نظرة وحدة الوجود العام، لكنها وحدة وجود لقوة الخيال لا للفكر، فهذه الأحلام ليسـت مجرد حكايات خرافية، بل إن الروح تضيع فيها، ليترتب عنه أن تصبح الأشياء المتناهية إلهية، وحين يتحول المتناهي إلى إله يفقد ذاته وثباته وجوهريته فيستحيل تكوين فكرة عقلية عنه، وعلى العكس يصبح الإلهي ملوثا ومدنسا ومشوها ولغوا باطلا.

هـذا التأليـه العـام لـكل مـا هو موجود، لا يجعل تصور الإله في تجسـيده أية قيمة، فالببغاء مثلا والبقرة في الهند تجسيدات لله، لكنها لن ترتفع فوق طبيعتها، وهكـذا تخلـو وجهـة النظـر الهنديـة مـن المعقولية، فلا علـة ولا معلول، كما يفقد الإنسان وجوده الحر وشخصيته[2]. فحالة الحلم هذه التي تتعين فيها الهند جعلتها تنغلق على ذاتها، فلم تخرج منها. علاوة على هذا يرى هيجل أن الشعب الهندي لم يقم بأية فتوحات خارجية، لكنه هو نفسه كان ميدانا للغزو الخارجي باستمرار، وذلـك أن الهنـد كانـت أرضـا مرغوبـة مليئـة بالكنـوز، دخلها الإسـكندر في العالم القديم، كما غزاها الأوروبيون (الإنجليز) في العصر الحديث.

ب - الحياة السياسية: إذا كانت الحياة في الصين تعبر عن مساواة مطلقة بين

---

(1) هيجل: العقل في التاريخ ص 146.

(2) هيجل: العالم الشرقي ص 38.

الأفراد، من حيث أنهم جميعا مندمجون في شخصية الإمبراطور، ففي الهند نقيض ذلك، وهذا ما أشار إليه هيجل إشارة ديالكتيكية حسب تراتب مراحل التاريخ، ففي الهند سار التاريخ إلى الأمام بطريقة ديالكتيكية من الوحدة إلى الإختلاف، ومن الدمج إلى الإنفصال وهو التقدم الجوهري الذي أحرزته الهند.

غير أن هذا الإنفصال والإختلاف الذي تتضمنه الحياة السياسية في الهند، يرتد إلى الطبيعة وليس إلى الروح وفي هذا المعنى يقول هيجل: «إنه في كل دولة عقلانية توجد تميزات ويقوم الأفراد من ذاتهم بوضعها، لكن الحرية والذات الأخلاقية الباطنية لا وجود لها في الهند وهكذا ظلت التمايزات الطبقية في الهند مثل الوحدة الصارمة في الصين»[1].

أما نظام الطبقات في الهند، فهو ينقسم وفق الأساطير التي رويت عن «البراهما BRAHMA»، وهو على النحو التالي:

أ - الطبقة الأولى: تمثل العنصر الإلهي، وهي طبقة البراهما وقد خرجت من فمه.

ب- الطبقة الثانية: تمثل عنصر القوة والبسالة، وهي طبقة المحاربين والحكام وهي قد خرجت من ذراعيه.

ج- الطبقة الثالثة: التي تعنى بمسائل الحياة وإشباع الضرورات الزراعية والحرف والتجارة وهي طبقة الفيزيا.

د- الطبقة الرابعة: وهي عنصر الخدمة أو طبقة الخدم، وهي مجرد أداة لراحة الآخرين فمهمتها العمل من أجل الآخرين، وهي طبقة «الشودراSUDRA» وقد انحدرت من قدميه[2].

هنا نجد أن هيجل يفرق بين الطبقات الموجودة في الهند، وبين الطبقات التي شهدها النظام الإقطاعي في العصور الوسطى، فالأفراد في هذا النظام الأخير يرتبطون بطبقة معينة مع وجود طبقة روحية فوق الجميع، أعلى من كل شيء ولكل فرد الحرية في الإنتقال إليها وهي طبقة رجال الدين من القساوسة والرهبان. وهناك فارق أخر بين طبقات المجتمع بين العصرين يتمثل في الكرامة الأخلاقية الموجودة في كل طبقة، عندما تتمثل فيما ينبغي أن يمتلكه الإنسان في داخله،

---

(1) المصدر نفسه ص 151.

(2) المصدر نفسه ص 171.

ومن هذه الزاوية كانت الطبقات العليا تتساوى مع الطبقات الدنيا،فالمساواة أمام القانون والحقوق الشخصية والملكية مكفولة لكل طبقة، أما في الهند فلا وجود للأخلاق أو العدالة، وفضلا عن ذلك في نظر هيجل لا وجود لجوانب إنسانية، لا محبة ولا عاطفة ولا عدالة بين هذه الطوائف، أما الأخلاق والكرامة البشرية فهي مجهولة عندهم.

إذا تلعب الأهواء الشريرة دورها كاملا، فهي تهيم بالروح في عالم الأحلام في أعلى حالة هي حالة الفناء والعدم.ويضرب هيجل الكثير من الأمثلة على انعدام الوجود الأخلاقي الذي يتضمن احترام الحياة البشرية عند الهنود، منها أن الزوجة تحرق نفسها عقب وفاة زوجها.

أما بالنسبة للدولة فيرى هيجل أنه لا وجود للدولة في الهند، فهناك شعب فحسب ومن ناحية أخرى إذا كان الاستبداد في الصين أخلاقيا، ففي الهند تعسفيا واستبداديا، وأسيا بصفة عامة في نظر هيجل عبارة عن مسرح للاستبداد بمعناه السيىء، وفي النهاية يعقد هيجل مقارنة بين الصين والهند، فيرى أن الصين تتميز بفهم واقعي غير خيالي، وحياتها محددة وثابتة، في حين أن الهند لا يوجد فيها شيء حقيقي أو محدد، بل قوة الخيال فيها تحول كل شيء إلى ضد[1].

الروح الفارسية:

يقسم هيجل آسيا إلى قسمين، الأول هو آسيا البعيدة والثاني آسيا القريبة، والقرب والبعد هنا من أوروبا، فآسيا البعيدة تضم الصين والهند، وجنسهما ينتمي إلى الجنس المغولي، أما أسيا القريبة فهي تنتمي إلى الجنس «القوقازي»، أي العرق»الآري»، لهذا السبب هم أرقى في نظر هيجل، وتمثل خطوة إلى الأمام في مسار التاريخ البشري، فالرجل الأوروبي حين ينتقل من فارس إلى الهند، يلاحظ تباينا مذهلا، في حين يجد أنه في فارس لا يزال في بيته إلى حد ما، تمتد هذه الإمبراطورية الفارسية لتشمل حشدا هائلا من الأمم، لكنها تترك لكل أمة طابعها الخاص، وينظر هيجل إلى فارس القديمة نظرة واسعة بحيث تضم على حد تعبيره العناصر الجغرافية الثلاثة التالية:

1- الأرض المرتفعة، وهي فارس.

(1) هيجل: العقل في التاريخ ص 38.

2- سكان الساحل، وهم السوريون والفينيقيون.

3- سهول نهري دجلة والفرات وسهول النيل.

حسب هيجل أن مع هذه الإمبراطورية ندخل التاريخ لأول مرة بالمعنى الدقيق، ولهذا السبب في اعتقاد هيجل قامت فارس بدورها في التاريخ ثم زالت، أما الصين والهند فقد بقيتا ساكنتين على حالتهما حتى الآن، لهذا ينصحنا هيجل على أن نستبعد عن ذهننا الرأي العام الذي يقول إن صمود الدوام أمام الزوال يعد شيئا واقعيا، معتبرا أن فارس في النظام الديالكتيكي تمثل التركيب والتأليف، وذلك لأنها تجمع الصين والهند معا، ومعها يظهر ولأول مرة ذلك النور الذي يشرق لذاته، ويضيء ما حوله، لأن النبي «زارداشت ZERDUSHT» ينتمي إلى عالم الوعي وإلى الروح كعلاقة بشيء متميز عنها[1].

إن النقطة الرئيسية التي يبدأ منها هيجل في دراسته للإمبراطورية الفارسية، هي الديانة الزرادشتية، لأنها ليست ديانة أوثان، فهي لا تعبد موضوعات الطبيعة الفردية، وإنما تعبد الكلي ذاته، فمثلا يمثل «أهرومزدا[2] AHROMEZDA» مملكة النور والخير التي منها جاءت عبادة النار عندهم، أما «أهرمان[3] AHRIMAN» فهو إله الشر والظلمة وإن كانت النار تطرده دائما من المعابد، وإذا كانت هذه الثنائية الديالكتيكية تعد عيبا أو نقصا، فهيجل يرى العكس على أنها تنتمي إلى صميم الروح، على أن طبيعة الروح تتطلب التناقض، ومن ثم فإن مبدأ الثنائية ينتمي إلى فكرة الروح، فما هي هذه الفكرة؟

هي في نظر هيجل التي تصعد إلى بداية الأشياء، والكلمة الظاهرة فيها هي «أهرومزدا». أما تصوراتهم الدينية التي يكشف فيها هيجل عن عاملين، الأول أنها كانت في بدايتها وثنية حسية كما وصفها لنا أنبياء اليهود، وكذلك عبادة مظاهر الطبيعة التي نجم عنها تعدد الآلهة، مثل «عشتارت astsrte» آلهة الغضب، والجنس والحب عند الفينيقيين، و»سبيل cybele» عند شعوب أسيا الصغرى، وهذا التعدد في نظر هيجل يتضمن تدمير الروح لوعيها، وللجانب الروحي بصفة عامة من

(1) المصدر نفسه ص 202.

(2) أهرومازدا: كلمة مركبة من ثلاثة كلمات هي: أهو، را، مزدا، ومعناها على التوالي أناء الوجود، الخالق، أنظر هيجل، العالم الشرقي ص 152.

(3) أهرمان: كلمة تعني الخبيث، العالم الشرقي ص 156.

حيث أنها تسعى لتوحيد نفسها مع الطبيعة[1].

والعامل الثاني هو عبادة»أدونيس «adonisالتي كانت قائمة في المدن، ومع اليهودية حسب هيجل يتقدم الدين خطوة أخرى، ففكرة النور تصبح «يهوه» أو الواحد الخالص، هنا تهبط الروح إلى أعماق وجودها الخاص، وهذا ما يشكل في رأي هيجل انفصالا بين الشرق والغرب، فالطبيعة التي كانت تتمثل في الشرق الأساس، هبطت إلى مرتبة الكائن المخلوق فالله هو سيد الطبيعة وخالقها، وهكذا تصبح الروح الوجود الأول وإن كان هذا الدين يتضمن عنصر المنع، فهذا الشعب وحده هو الذي تعرف على الله الواحد وهكذا تتحرر الروح عن ما هو مادي ومحسوس،ليصبح الفكر حرا من أجل ذاته بها يمكن أن تظهر الآن الأخلاق الحقة، لأن الله يمجد عن طريق الاستقامة والعمل الصالح.

الروح المصرية:

يرى هيجل أن الروح المصرية، هي المركب الديالكتيكي النهائي في تاريخ العالم الشرقي، الذي يمثل بداية التاريخ العام، فهي الجسر الذي عبرت منه من الشرق إلى الغرب، وهي تستدعي الانتباه بصفة خاصة، لا لأنها أرض أثار فحسب بل لأنها تمثل النتيجة النهائية لعمل يفوق في ضخامته كل ما خلفه القدماء، فالعناصر التي كانت موجودة فرادى في فارس قد توحدت في مصر[2].

غير أن هذا المبدأ طور نفسه أطوارا متباينة، فانغمس في الحس بين البابليين والسوريين أحيانا، ثم ظهر كوعي أولي للروح العيني في عبادة «أدونيس» أحيانا أخرى، لكن كان ينقصه وحدة العيني، وظهر فكر خالص عند اليهود وكان ينقصه العيني نفسه، ومن هنا فقد كانت المهمة التالية التي قامت بها مصر هي توحيد هذه العناصر المتناقضة، وفي هذا الباب يركز هيجل على «أبي الهول» الذي يرى فيه رمزا للروح المصري، وعلى إبراز وحدة الارتباط بين ما هو مادي أو طبيعي عند المصريين، ومما زاد في شأنهم عند هيجل عن سابقيهم،هو إعتقادهم بأن النفس البشرية خالدة، وهي فكرة تتضمن أن الفرد يمتلك في ذاته قيمة لا متناهية، ومن هنا آمنوا بفكرة التناسخ، وصارت في الإمكان نقل نفس الإنسان إلى الحيوان،

(1) هيجل: العالم الشرقي ص 207.

(2) أحمد محمود صبحي: في فلسفة التاريخ ص 209.

وخلاصة الروح المصري هي أنها روح غارقة في الطبيعة والرغبة الملحة في التخلص منها.

من هذا كله يتضح لنا أن الوعي في مرحلة بداية التاريخ لم يكن وعيا فرديا، بل وعيا جماعيا يندمج فيه كل الأفراد داخل مجتمع مشترك، في هذه المرحلة القائمة على الأضداد اتخذت الذات من موضوعها شكل الوعي وتصوراته التي ستظهر في المرحلة التالية، عنها بوصفها ستمثل الفرد الذي سيدخل في نزاع مع الآخرين، وفي المرحلة الأخيرة ستظهر في نموذج الأمة النهائية، وهي المرحلة التي يتم فيها بلوغ اندماج الذات مع الموضوع في الكل عن طريق نشاط الديالكتيك المضاد، محققا مسارا تقدميا هادفا، وفي لب هذه المرحلة نجد أن الديالكتيك كان موجها نحو المسار العقلي للتاريخ، وفضلا عن ذلك كانت هذه المرحلة مسرحا لديالكتيك الأحداث في عملية التكامل الإجتماعي.

هذه الخصائص كلها جعلت من هذه المرحلة القضية الأولى وفق قانون الديالكتيك الهيجلي.

الروح في مرحلة وسط التاريخ

بعد ظهور الوعي في الحضارات الشرقية السابقة، التي مثلت المرحلة الأولى مـن مراحـل التاريـخ العالمـي، يـرى هيجـل أن أولـى صـور انتقال هـذا الوعي من هـذه المرحلـة إلـى المرحلـة الثانية (مرحلة اليونان والرومان)، التي تمثل في قانون الديالكتيـك الهيجلـي نقيـض القضيـة الأولـى والتي هي المرحلة الأولى، من حيث طبيعة الروح ونشاطها في التاريخ، هي اعتبار أن ماهية الطبيعة هي الفكر الذي لا يوجد إلا في الوعي البشري، وهو في طبيعته انتقال داخلي، أما الإنتقال الخارجي بفهم هيجل فقد تجلى في سير الأحداث التاريخية. إذ يعد احتكاك العالم الفارسي بالعالم اليوناني، تم في نظر هيجل الإنتقال التاريخي، وهو حدث سيتكرر من حين إلى أخر مع المراحل القادمة. فما طبيعة الروح في هذه المرحلة؟.

الروح اليونانية:

يسمي هيجل هذه المرحلة بمرحلة الشباب، وهي مرحلة حافلة بالصراع كون أن الأخلاق فيها تعبر عن الفرد وإرادته الحرة، وكسـر ما كان سـائدا في المرحلة الأولى، حيث انبثق الوعي بالحرية لأول مرة، لكن الحرية في هذه المرحلة كانت ممثلة في الطبقة الأرستقراطية، فالنظام الإجتماعي الذي كان سائدا في تلك المرحلة كان قائمـا علـى الـرق ومـن ثمـة كانت الحريـة جزئية عرضية، لم تصل إلى مرحلة الوعي المنشـودة[1]. وهي المرحلة التي لم تكن الإرادة الذاتية قد إسـتيقضت فيها بعد، ورغم ذلك إلا أن هذا الأخير قد أعجب كثيرا بحياة اليونان وفلسفتهم، وآدابهم وعقائدهـم وأسـاطيرهم إعجابـا كبيـرا، وهـذا ما جعله يقول: «إن اسـم اليونان يثير النشوة في قلوب المثقفين من أهل أوروبا، ولا سيما في قلوبنا نحن الألمان»[2].

يـرى هيجـل أنـه خـلال هـذه المرحلة اتسـع نطاق الحرية عمـا كان عليه عند

(1) نقلا عن إمام عبد الفتاح إمام: المنهج الجدلي عند هيجل ص 51.

(2) هيجل: تارخ الفلسفة ج3 ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي القاهرة 1998 ص 220.

الأمم الشرقية، فاليونان والرومان كذلك تعرضوا لمثل هذا النظام، فكانوا ينظرون إلى الأمم الأخرى على أنهم برابرة ولهذا اتخذوا من أسرى الحرب عبيدا لهم.

يعتقد هيجل أن المرحلة اليونانية تمثل ذروة تطور الروح في الزمان التاريخي إذ يوظف مفهوم التطور في دراسته لهذه المرحلة كثيرا، ولكي نفهم هذا المفهوم جيدا في الحضارة اليونانية ينبغي علينا أن نميز بين حالتين. الحالة الأولى بالقوة والثانية بالفعل بلغة أرسطو، أو الوجود في ذاته والوجود لذاته، وتلك هي سنة التطور التاريخي، فما يكون ضمنيا في بداية التاريخ يظهر ويكتمل في نهايته[1]. فما كان وجودا ضمنيا في بداية التاريخ لابد أن يصل إلى الوعي عبر سلسلة من حلقات التطور، يسميها هيجل بالصيرورة الموضوعية يكون فيها هذا الوجود الضمني أولا من أجل ذاته، ثم يصبح فيها في المرحلة الثانية لذاته، ويركز هيجل تركيزا واضحا على فكرة التطور التي تعينه كثيرا على تفسير المسار الفلسفي طوال التاريخ خصوصا في المرحلة اليونانية الرومانية، فلا عجب أن نراه يعود مرارا إلى عرضها وتفسيرها، مؤكدا أن البداية البسيطة الساذجة المباشرة التي تبدو مادة مجردة هي التي تنمو وتتطور وتبرز ما فيها من إمكانيات وعناصر، وهكذا نتصور التطور فيما يقول على أنه ظهور صريح لما هو كامن أو مستتر إلى النور، فما يوجد في الشيء داخليا هو ما يظهر إلى العلن الصريح، فماهو ضمني وكامن يتحول إلى العلني الصريح ويظهر إلى الوجود، ولا شك أنه يطرأ عليه عدة تغيرات وتحولات، ولكنه مع ذلك يظل هو نفسه طول العملية، أي يظل مسيطرا بخصائصه الجوهرية البارزة طول مسار التطور كله، فهو لا يفقد شيئا قط من سماته الأساسية، فالنبات مثلا لا يفقد نفسه أثناء عملية النمو سواء كان موجودا بالقوة أو بالفعل، فهو مفطور على التطور الكامن في وجوده الضمني البحت[2].

كما تتم عملية التطور في العضويات، فإنها تتم أيضا في عالم الروح وفي التاريخ، وهي أساسية فيه، والروح هي الضد المباشر للمادة، أي أن الروح حرة تكون في البداية في ذاتها حرية ضمنية، والتاريخ هنا يمثل المسار الذي تكافح فيه الروح، لكي تكون حرة أصيلة وهذا ما هو إلا صراع ديالكتيكي من جانب الروح، لكي تصل إلى هذه المرحلة، مرحلة الوعي الذاتي، ووصول الروح إلى

(1) ولتر ستيس: فلسفة هيجل، ص 48.

(2) هيجل: العقل في التاريخ ص 34.

ذاتها يمكن أن يوصف بأنه الغاية العليا التي تسعى إليها فجميع الأعمال والأنشطة التي يقوم بها الروح في التاريخ، إنما هي كفاح وصراع بغية أن تعرف نفسها وأن تجعل من نفسها موضوعا، وأن تعثر على ذاتها لكي تكون من أجل ذاتها، وبهذه الطريقة وحدها تستطيع الروح بلوغ حريتها، ذلك لأن ما يكون حرا هو مالا يرتبط بالآخر ومالا يعتمد عليه، والفكر وحده هو الذي يمكن الروح من بلوغ مرحلة الحرية في نظر هيجل، وهذا ما ينطبق بطريقة ديالكتيكية على هذه المراحل الهامة من تاريخ العالم، هي المرحلة التي أصبح فيها الفرد يؤكد ذاته لذاته، ولم يعد ينظر إلى نفسه على أنه مجرد جزء من كل، هذا الكل هنا هو الدولة، ولم يلبث أن أصبح حقيقة خارجية عليه وبالتالي فإن الفرد هو نفسه لم يلبث أن وقع في الاغتراب والتفكك[1].

فالتاريخ البشري هو صرا عات كما مثلته هذه المرحلة (حروب البليوبونيز)، من أجل انتزاع اعتراف الآخرين، ولكن هذه الصراعات التي تحدث عنها هيجل ليست صراعات حيوانية التي يكتفي فيها المحاربون باصطياد رؤوس الآخرين، بل هي صرا عات من أجل إثبات الذات واعتراف الآخر بالأنا دون أن يكون في وسع الأنا أن تترك حق الآخر في البناء، لأنها لو فعلت ذلك لما استطاعت أن تظهر منه بالإقرار المنشود أو الاعتراف المطلوب.

فالصراع البشري هو صراع يقوم به طرفان يريد كل منهما أن يثبت ذاته ويؤكدها باعتبارها فوق مستوى الحياة الحيوانية الصرفة[2]. وهذا يعني أن الوعي في هذه مرحلة من مراحل الديالكتيك التاريخي وحدة مباشرة تجمع الفرد والجماعة، أو بين الفرد والكلية التي إعتبرها هيجل مرحلة الانسجام الأخلاقي من مراحل تطوره.

في هذه المرحلة يركز هيجل على الروح السائدة، والتي يشبهها بروح فنان تشكيلي الذي يستطيع أن يحول الحجارة إلى عمل فني، يظهر على المادة الجامدة دلالة روحية وتعبيرا إنسانيا. من هنا فإن الروح اليونانية من حيث هي روح أخلاقية، إنما هي على حد أو تعبير هيجل عمل فني سياسي، ولم يكن المواطن اليوناني يشعر بالفردانية كحقيقة ذاتية مطلقة، وإنما كان يشعر بذاته كمواطن حر في مدينة ديموقراطية.

(1) إبراهيم زكريا إبراهيم: هيجل أو المثالية المطلقة، ص220.
(2) هيجل: العقل في التاريخ ص 151.

على هذا كان الشعب في هذه المرحلة متكاملا لا موضع فيه لأي تعارض بين سيادة الدولة وحرية الفرد، والملاحظ هنا أن هيجل ودائما في قسم فلسفة التاريخ يعود مرة أخرى إلى الحديث عن المدينة الإغريقية القديمة مشيدا بعظمة الشعب اليوناني، وبالرغم أن الروح الأخلاقية التي كانت تميز المدينة القديمة لم تخلوا من الثنائية،إذ كانت تضم وحدتين روحيتين جوهريتين في آن واحد ألا وهما وحدة المدينة ووحدة الأسرة.

إن المدينة الإغريقية كانت تعبر عن العالم الأخلاقي في أعلى درجاته فكانت الأسرة متحققة بتماهيها في الجماعة، وكانت الجماعة متحققة بانسجامها مع الأسرة. ولكن كيف تم الإنتقال من دولة المدينة اليونانية إلى الإمبراطورية الرومانية؟ وكيف حدث الانسجام بينهما في وحدة ديالكتيكية؟.

الروح الرومانية:

يرى هيجل أن العالم الروماني وعلى عكس العالم اليوناني، ساده التمزق والاغتراب، فقد ساد القانون المجرد المجتمع وفقد أفراده كل علاقة روحية شخصية بالحياة الإجتماعية العينية، وكل ارتباط بالمضمون الكلي المنفتح على الحياة الفردية الخالصة، بعدما تركزت كل السلطات بيد شخص واحد هو الإمبراطور، إذ لم يعد المواطنون سوى مجرد كتلة من الذرات الفردية، ولم يلبث الفرد أن وجد نفسه مضطرا إلى الانطواء على ذاته وعلى الانشغال بمصالحه الفردية، فلم يعد ينظر إلى الدولة إلا على أنها مصدر خارجي.

إن الإمبراطورية الرومانية ليست دولة في نظر هيجل، فهي مجرد تركة يتمتع بها شخص واحد هو الإمبراطور، وهذا هو السبب الذي جعل المواطنين الرومانيين يظهرون الكثير من عدم الإهتمام بدولتهم لدرجة أنهم أصبحوا يقدمون المصالح الفردية على المصالح الإجتماعية، وهو ما جعل الدولة الرومانية بمثابة انتصار للفرد على الكل أو المتناهي على اللامتناهي.

إن المتأمل في المجتمع الروماني فيما يقول هيجل، يلاحظ أنه مجتمع قد حل فيه مفهوم الشخص الفردي محل مفهوم المواطن، فأصبحت ماهية الحرية عنده محصورة بتماهيها في الذاتية الخالصة، مشبها إياها بتناقض المجرد والعالم العيني، هذا التناقض نفسه يعود فيظهر أمامنا من جديد على مستوى الروح الموضوعي،

متخذا تعارضا حادا بين الشخصية المجردة من جهة والدولة من جهة أخرى[1].

فالعالم الروماني لم يعد سوى تعبيرا عن فردية اجتماعية في نظر هيجل يتحكم فيها عاملان، عامل سيادة الدولة وعامل الملكية الفردية، الذي بني عليهما النظام الإجتماعي الروماني ومبينا لنا العلاقات القائمة بين الأفراد في ظل هذا النظام الإجتماعي، وكأن المبدأ الأوحد الذي أصبح يحكم المجتمع الروماني هو مبدأ المساواة بين الأفراد، وإذا كان العالم الروماني أيضا بقي موسوما في كل تصوراته بطابع شكلي محض، فذلك لأنه قد جعل من الخواء الموجود لذاته ماهية الوجود الفردي، به أسهم في فصل الوعي الذاتي عن العالم الواقعي أو الحقيقة الخارجية، وحينما أصبحت الإمبراطورية الرومانية مجرد دولة كبرى يحكمها فرد واحد وتسودها قوة مطلقة وهي قوة الإمبراطور، فإن الأفراد لم يلبثوا أن أصبحوا ينظرون إلى تلك الدولة على أنها عالم غريب عنهم، قائم بذاته في استقلال تام عن إرادتهم وبعد هذا كله أصبح القانون مجرد سجل مدني ينص على ملكيات الأفراد، ومهما يكن من شيء فإن التعارض الذي نشأ في ظل الحكم الروماني بين الفرد والدولة، أو بين الحرية الفردية والنظام الجماعي لم يلبث أن ازداد عمقا وشدة، فاستحال إلى تناقض صارخ بين عالمين، هما العالم الكلي الذي تمثله السلطة والعالم الفردي الذي تمثله ثروة الأفراد أو الملكيات الخاصة، وهذه الروح المغتربة عن ذاتها يقسمها هيجل إلى ثلاثة أقسام هي:

أ- عالم الروح حين يغترب عن ذاته من خلال الثقافة والإيمان

ب- عصر التنوير في صراعه مع الخرافة

ج- الحرية المطلقة[2].

من هذا التقسيم يتضح لنا أن هيجل يحدثنا في هذا الباب عن فترة حضارية تاريخية طويلة، حيث كانت الفنون والأديان والأفكار في بداية التاريخ بسيطة، لأنها لم توفّق في التعبير عن المضمون الروحي للعالم،لأن الحس المباشر في هذه الفترة لم يكن له القدرة الكافية على تجاوز هذا الحجب، فالإنسان الشرقي لم يتوفر على قدرة الإنفصال عن الأشياء ليستخلص منها فكرة أو مفهوما، فظل في فنونه أسيرا لخبراته الحسية المباشرة، أما عند اليونان والرومان بوصفهم يمثلون المرحلة

---

(1) زكريا إبراهيم زكريا: المرجع السابق ص 335.

(2) عبد الله إبراهيم: المرجع السابق ص 145.

الأسمى، فهم في نظر هيجل أنجزوا المهمة التي أخفق الشرقيون في إنجازها، لأن الروح عندهم غادرت منطقة الحس الذاتي المباشر، مرحلة ستظهر الفنون الحقيقية المعبرة عن المضمون باتزان يماثل درجة الوعي الإنساني، وستظهر الديانات الفردية الروحية على أنقاض الديانات الطبيعية، فقد أفلح الإغريق في إدراك معنى الحرية وظهر لأول مرة التفكير الفلسفي كنشاط أسمى من الفن والدين، لأنه خطوة أكثر تقدما في إدراك الحقيقة والمطلق، كما هي بوصفها عقلا خالصا، والرومان ورثوا هـذه التركـة المتنوعـة ليدفعـوا بهـا إلى أعلى درجـات التنظيم، حيث تأخذ الأفكار والتصورات والتحليلات بعدا واقعيا في مؤسسة الدولة والمجتمع المنظم، لينتقل هـذا الإنجـاز هـو الآخـر إلـى الغـرب الـذي يمثـل القمة في نظر هيجـل في تطوير إمكانيات هائلة في الاقتراب من الهدف النهائي للتاريخ[1].

مـن هـذا التحليـل نقـول أن الـروح قد خطت خطـوة كبيرة في المرحلة الثانية من مراحل التاريخ العالمي، بعد إدراكها للذات ولباقي الجوانب الرئيسية الحاسمة لها كالفن والدين، بالإضافة إلى اتسـاع نطاق الحرية المنتشـرة بين أفراد المجتمع بعدما كانت مقتصرة على الإمبراطور وحاشـيته الحاكمة في المرحلة الأولى، هذا مـا يشـير إلـى تطـور الوعـي والعقل نحـو تحقيق الهدف النهائـي، وهذه المعطيات توحي بأن المرحلة اليونانية الرومانية مثلت في جوهرها الديالكتيكي نقيض المرحلة الأولى من مراحل التاريخ العالمي، من حيث طبيعتهما الخارجية والداخلية، فبعد الخطوة الثانية من خطوات الديالكتيك التاريخي، يفتح المجال للخطوة الثالثة وهي خطوة التأليف والتركيب أو النتيجة المنطقية المستخلصة من ديالكتيك المرحلتين السـابقتين، ألا وهي مرحلة نهاية التاريخ العالمي التي يسـعى إليها العقل والروح في التاريخ.

(1) هيجل: العقل في التاريخ ص 229.

الروح في مرحلة نهاية التاريخ

الجرمانيون على عتبة التاريخ:

يعتبر هيجل الأمة الجرمنية على أنها آخر مراحل التاريخ، وهي في نظره من أولى الأمم التي تصل إلى الوعي الكامل، باعتبار أن الإنسان حقق خلالها حريته والطرق التي استخدمتها الروح للوصول إلى هذه المرحلة، هي نفسها التي استخدمتها من قبل. فالروح تكون في الأصل أشبه بالبذرة جوا نية غير متطورة، ثم تبدأ بتطوير نفسها شيئا فشيئا مستخدمة وسائل ظاهرة في التاريخ فما هي هذه الوسائل؟.

على الرغم من أن الموضوع الحقيقي للتاريخ هو الكلي لا الفردي، ومضمونه الحقيقي هو تحقق الوعي الذاتي للحرية لا مصالح الفرد وحاجاته وأفعاله، إلا أن أفعال الناس تصدر عن حاجاتهم وانفعالاتهم ومصالحهم الخاصة كما يعتقد هيجل، إذ يعتبر أن محرك التاريخ هو إشباع الرغبات الأنانية قائلا: «ليس من شك أن حاجات الأفراد ومصالحهم هي الدافعة إلى كل سلوك تاريخي، وأن تحقيق الفرد هو الذي ينبغي أن يحدث في التاريخ»[1]. وهنا ينبهنا هيجل إلى فكرة هامة، وهي أن فكرة التاريخ تتحقق باستمرار عن طريق الديالكتيك في شكل أضداد، لأن طبيعة الروح في الأصل مجردة، موجودة بذاتها أو بالقوة، لم تظهر في العالم الخارجي، لأنها كانت تحتاج إلى من يظهرها في العالم الخارجي بالفعل وإلى من يحولها من الإمكان إلى التحقق الفعلي، ومعنى هذا أن كل ما يتحقق في طوال التاريخ من مبادىء وأفكار قد احتاج إلى منفعة ذاتية، أي أن محرك التاريخ هو سلوك الأفراد ورغباتهم واهتماماتهم الشخصية، ويرى أيضا أنه لو اتخذ هذا الجانب الذاتي مع الغاية العامة للدولة، بحيث يجد كل منهما إشباعه وتحققه الفعلي في الأخر، فإن الدولة في هذه الحالة تكون قد أسست تأسيسا قويا، واللحظة التي تصل فيها الدولة إلى هذا الانسجام بين المصلحة الخاصة للمواطنين

---

(1) المصدر نفسه ص 52.

والمصلحة العامة للدولة هي فترة ازدهارها وقوتها، ولكي ينجز هذا الفعل بشكل منسجم يحتاج في نظر هيجل إلى صراع طويل يقوم به، ليكشف عن النظم السياسية التي يتحقق فيها هذا الانسجام، كما يحتاج إلى تربية وترويض الحاجات الأنانية والمصالح والانفعالات الجزئية"[1].

فمن خلال الديالكتيك الجزئي والكلي المجرد يتألف نسيج التاريخ، وتقوم الدولة في النهاية، فكل منهما يؤدي إلى الأخر، والشيء ذاته عن الجانب الجزئي وكيف يؤدي إلى ضده، أي إلى شيء كلي كما هو الحال في الانفعالات الجزئية التي أدت إلى ظهور قوانين كلية، وفي هذا المجال يقول روجيه غارودي: «إن مثالية هيجل تفترق عن مثالية فيشته وغيرها من المثاليات التأملية، من حيث أن هيجل لا يفرض فكرة على التاريخ، وإنما هو يصور العلاقة الديالكتيكية بين المثالي والواقعي كما يلاحظها في التاريخ، ولهذا فإننا نجده في دراسته (العقل في التاريخ) يعرف عظماء الرجال أنهم أولئك الذين يعرفون متطلبات اللحظة الراهنة أو ماهو ضروري فيها»[2].

إن هيجل هنا لم يعبر عن العلاقة بين المثالي والواقعي في ديالكتيك سكوني أو مكاني، بل على العكس عبّر عنها في شكل صيرورة مستمرة، أما الشكل الذي تتحقق فيه الروح والواقع فهو لابد أن يكون وحدة الإرادة الذاتية والإرادة الموضوعية أو الجانب الذاتي والجانب الموضوعي، وهذه الوحدة لا تتجلى إلا في الكل الأخلاقي أو الدولة، فهي وحدها الحقيقة الواقعية التي يجد فيها الفرد حريته الخاصة، بشرط أن يعرف ما هو مشترك بين الكل، من هنا كانت الدولة هي وحدة الأخلاق الذاتية والأخلاق الموضوعية، أوهي التحقق الفعلي للحرية لتبلغ مرتبة الموضوعية.

فتحقيق الحرية هو بمثابة خاتمة التاريخ ونهايته، حيث تتخذ الجانب الذاتي وسيلة لهذا التحقق، والصورة التي تتحقق فيها هي الدولة بوصفها الكل الأخلاقي الذي يضم في آن واحد الجانب الذاتي والجانب الموضوعي، ونشاط الروح كله ليس له سوى هذه الغاية وهي أن تصبح الروح واعية بهذه الوحدة، وتصل إلى الوعي بالروح المطلق والشكل الثاني لوحدة الجانب الذاتي والجانب الموضوعي،

---

(1) روجي غارودي: فكر هيجل، ص 53.
(2) هيجل العقل في التاريخ، ص 55.

هو الفن والصورة الثالثة لهذا الإتحاد هي الفلسفة، ومعنى ذلك أن الدولة ترتبط ارتباطا وثيقا في نهاية التاريخ (المطلق) بالفن والدين والفلسفة، فهذه الجوانب كلها هي ما يسمى بالروح الجزئية المعينة الخاصة بشعب من الشعوب، تتغلغل في الأنشطة المختلفة لهذا الشعب، ومن هنا فإن الشعب المتخلف سياسيا لايمكن أن ينتج فنا وأدبا وفلسفة، ولا تظهر الفلسفة إلا حيث توجد الحياة السياسية المتشبعة بالفلسفة كما يقول هيجل: «هي المرحلة التي يصل فيها العقل الكلي إلى الوعي بذاته، وهي لا تبني مجتمعا من لا شيء، ولا تخلق نظاما من العدم لأن بومة منيرفا لا تبدأ في الطيران إلا بعد أن يرخي الليل سدوله»[1].

الفلسفة هي التعبير الصريح عن قمة التاريخ ونهايته، وهذا ما جعل كل إنجازات المرحلتين السابقتين تظهر في المرحلة الأخيرة من تاريخ العالم، ليكون موطنا للعالم الجرماني، الذي يمثل مرحلة شيخوخة التاريخ ونهايته بالمفهوم العقلي عند هيجل، حيث التجسيد الكامل للنضج والقوة والانسجام الداخلي.

في هذا العالم يتحقق المضمون التاريخي لفكرة الحرية الروحية، عن طريق المسيحية لأنها تمثل خلاصة ديالكتيك متواصل بين مملكة الروح وهي الكنيسة ومملكة الدنيا وهي الدولة، حيث ينسجمان معا في خضم هذا الديالكتيك في نهاية الأمر، وطبقا لصيرورة الديالكتيك ينحل التعارض بين الاثنين، لتقوم مملكة الفكر، بعد انحلال التمايز بين الكنيسة والدولة، فكلاهما مندرجان في رابطة واحدة.

أما الحرية كما يرى هيجل قد وجدت في العالم الجرماني وهي التي تحقق بها مثلها الأعلى أو وجودها الحقيقي، تلك هي غاية التاريخ النهائية، وتلك هي النتيجة التي يتجه من أجلها مسار التاريخ إلى إنجازها من الشرق ليصب في النهاية في قلب الغرب في الأمة الجرمانية[2]. لأن الأمة الجرمانية هي وحدها في نظر هيجل التي ارتفعت لأول مرة إلى الشعور والوعي بهذه الحقيقة، وهي أن الإنسان حر بما هو إنسان، رغم أن النظم السياسية لم تخضع إلى هذا المبدأ في أول الأمر، إلا أن هناك فترات حاسمة بدأت من أجل هذا الوعي بعد عصر الإصلاح الديني، الذي يراه هيجل بمثابة الثورة الجرمانية في مقابل الثورة الفرنسية[3].

---

(1) المصدر نفسه ص238.

(2) عبد الرحمان بدوي:موسوعة الفلسفة ج2 ص 595.

(3) أحمد محمود صبحي: في فلسفة التاريخ، ص209.

يعتبر هيجل هذه المرحلة أيضا، مرحلة كلية مجردة امتصت في جوفها جميع الغايات الفردية، إنها الدولة الجرمانية التي لم تخضع لنزوات الحاكم، بل عملت من أجل غاية عامة غاية يعي فيها الفرد ذاته، وغاية يشارك الأفراد في تحقيقها بالفعل لا بالقوة، فالدولة الجرمانية ليست ترديدا لدولة الأفراد التي كانت عليها في المرحلتين السابقتين. ولو قارنا بين هذه المرحلة وبين المرحلتين السابقتين، لوجدناها تقابل مرحلة هرم التاريخ، الذي يعتبره هيجل رمزا للكمال والنضج والحكمة والوحدة، وفي طابعها مكتمل النمو حيث يصبح فيها الكل أحرارا، وهيجل يقصد هنا بالكل أن إرادة الدولة هي التي تعبر عن إرادة الكل.

أما الفكرة التي تقول إن الوعي بالحرية قد تم بفضل المسيحية، فذلك لأن التاريخ الجرماني في رأي هيجل ينقسم هو الآخر إلى ثلاث فترات ديالكتيكية.

1- الفترة الأولى: تمتد من نهاية المرحلة الثانية من التاريخ العام إلى «عصر شارلمان» وهي تمثل في المنطق الديالكتيكي (القضية).

2- الفترة الثانية: من عصر شارلمان حتى عصر النهضة التي تمثل (نقيض القضية).

3- الفترة الثالثة: تمتد من عصر النهضة إلى غاية العصر الحديث وتمثل (التركيب والنتيجة).

وتمايز هذه الفترات يشبهه هيجل بتمايز الموجود بين الأب والابن وروح القدس في الديانة المسيحية والتي تحققت في النهاية في الدولة الألمانية[1].

الدولة في هذه المرحلة في اعتقاد هيجل تمثل تموضع الروح أو الفكرة الإلهية المتجسدة على الأرض، فكل نشاط بشري وكل عمل فكري في هذه المرحلة يتحقق عن طريق الدولة وأنظمتها، وبالتالي فهي الصورة التي يتشكل عندها موضوع التاريخ والديالكتيك هو الأخر هنا يكشف عن التناقض بين قولنا الدولة تمثل الحرية في صورتها الواقعية، وبين القول الشائع أن الدولة تحد من حرية الفرد ثم تقيدها، هذا القول برأي هيجل راجع إلى الالتباس الناجم عن تجريد الحرية من مضمونها وهدفها، فالحرية ليست فطرية ولكنها تكتسب وتمارس من خلال مؤسسات فكرية وروحية وأخلاقية، تلك الحرية المشار إليها ليست حرية

(1) المرجع نفسه ص213.

بالمفهوم العقلي، وإنما حرية تشبه حرية الوحوش، وحينما تقيد الدولة حرية الفرد إنما تقيد غرائزه الوحشية.هذا التقييد يعتبره هيجل من الوسائل التي تحقق الوعي بالحرية ذاته[1].

إن الدولة هي الوجود الفعلي الذي يحقق الحياة الخلقية بمفهومها التاريخي، فلا مجال للأخلاق في التاريخ، لأنها نسبية تعبر عن الذاتية، بينما منطق التاريخ في إتحاد بين الذاتية كما عبر عنها في فكرة الأمة، والموضوعية التي تجسدها الدولة من أجل أن تبلغ فيها مرحلة الصدارة على مسرح أحداث التاريخ، كونها تمثل نشاط الأفراد، إنها محور النشاط الفكري من الفلسفة والفن والدين وعلم القانون والأخلاق... آخ.

لقد أظهر الديالكتيك التاريخي، أن لابد للوعي الفردي أن يصل في خاتمة التاريخ إلى إدراك الوحدة التي تجمع بينه وبين الوعي الكلي، فلابد للروح الذاتي أن يتحد بالروح الموضوعي، لتأتي مرحلة جديدة من مراحل الديالكتيك متعقبة ترقي الوعي عبر التاريخ من الوعي إلى الوعي الذاتي ثم العقل الذي يعكس الوعي على العالم، ومعنى هذا أن العقل سيتحقق، لأن مسار ترقي الوعي كان مشروطا بالطرق التي أنتجتها البشرية نفسها في ترقيها التاريخي المستمر، والديالكتيك التاريخي الشامل قد جاء ليفرض على الخبرة الفردية مساره الباطني، ونحن هنا إزاء ديالكتيك أكثر جوهرية وأعمق دلالة،ألا وهو الديالكتيك المعبر عن خبرة النوع لا خبرة الفرد، ولا بد أيضا للروح أن يصل إلى مركبة الوعي الحقيقي بهذا الديالكتيك حتى يصير روحا موضوعيا.

هذه المرحلة تكشف عن الضرورة التاريخية الملحة التي دعت إلى ظهور الحقبة النهائية كتجل للمطلق، متصلة بالفن والدين والفلسفة، فالروح المطلق بوصفه وجودا ذاتيا هو أن يكون وعيا متحققا بالفعل الموجود في عقول الأفراد، بهذا يمكن للروح المطلق أن يحقق الشرط القائل بأنه لا بد أن يكون ذاتيا، أما موضوع وعي الروح المطلق هو الروح نفسها وأيضا ما هو إلا ممارسة تأملية للروح نفسها.

وأخيرا ينظر هيجل إلى الروح المطلق، على أنه مؤلف من مراحل ثلاث تدخل ضمن المرحلة الأخيرة من التاريخ العالمي، ألا وهي الفن، الدين والفلسفة،

---

(1) إبراهيم زكريا إبراهيم: هيجل أو المثالية المطلقة، ص 448.

ليخلـص إلـى أن الوعـي ذو طابـع اجتماعـي، يجعل من الأنا نحن ومن نحن الأنا، وبذلك ينتقل من الوعي الفردي إلى الوعي الكلي.هذا كله ما جعل هيجل يقرر من أن الديالكتيك ليس مجرد ديالكتيك تاريخي صرف، بل إن كل شكل من أشكال هذا الوعي يظل محتفظا بقيمته في استقلاله عن العصر أو الحقبة التاريخية، التي عملت على ظهوره، بمعنى أنه يبقى حتى بعد اختفاء الظروف التي أدت إلى نشأته. فالكلمة النهائية للفلسفة الهيجلية هي أن المعرفة المطلقة تعرف بالروح وأن الكلي كامن في الجزئي والجزئي كامن في الكلي.

مما تقـدم يتبيـن لنـا أن الهـدف الأخيـر للديالكتيـك في التاريخ هـو المعرفة المطلقة التي يعبر عنها تصالح الروح المتناهي مع الروح اللامتناهي، وليست هذه المعرفـة المطلقـة مجـرد معرفـة يحصلهـا المطلـق عـن ذاته فحسـب، بل هي أيضا معرفة يسـتطيع الروح المتناهي عن طريقها أن يتسـامى بنفسـه إلى مسـتوى الوعي الذاتي الكلي[1].

والملاحـظ مـن هـذا التحليـل، أن هيجـل كان يعتقـد أنه كان يحيـا في حقبة جديدة من حقب التاريخ، وأن روح العالم سوف تتمكن في هذه الحقبة الجديدة من إدراك ذاتها، وبلوغ مرحلة المعرفة المطلقة من أجل التحقق، وأنه كان مقتنعا بأن الإنسانية قد أصبحت قادرة في عصره على تحمل مصيرها الخاص، والنهوض بالأعباء التي راح هيجل يعبر بها عن روح هذا العصر، فالفلسـفة قد حلت محل الدين، وأنه قد أصبح في وسع العقل المطلق أن يصل إلى درجة الوعي بذاته من خلال التعقل الفلسـفي، لأن مهمة الفلسـفة في رأي هيجل تنحصر أولا في حل متناقضات الحضارة، وتحقيق التوافق بين التحديدات الجامدة التي عمد الفهم إلى تثبيت مراحل الحياة الروحية في نطاقها الضيق.

وإذا كانـت النتيجـة النهائيـة التـي قادنـا إليها الديالكتيـك التاريخي، هي نهاية التاريخ وحلول الفكرة الشاملة والمطلق أو التصور، فما ذلك إلا أن الفكرة الشاملة عند هيجل تضم كلا من الذات الفردية والذات الكلية، وتجمع بين الوعي الذاتي الفـردي والوعـي الكلـي وتوحـد بين الوجود الزماني المتناهـي والوجود اللازماني اللامتناهـي، وهكـذا نـرى أن الفكـرة الشـاملة تمثل وحدة المتناهي واللامتناهي في نهايـة التاريـخ معبـرة عـن التعالي، وليسـت الفكرة الشـاملة مجرد وحدة ديالكتيكية

(1) هيجل: فينومينولوجيا الروح ص 310.

للمتناهي واللامتناهي بل هي أيضا وحدة للمعرفة والعمل، يقول هيجل «إن ما يوصل إلى هذه الغاية ألا وهو المعرفة المطلقة، أو الروح الذي يعرف ذاته باعتباره روحا، إنما هو ائتلاف العقول جميعا على نحو ما هي موجودة في ذاتها وفي جميع عملية تنظيمها لملكوتها الروحي»[1].

والأهم من كل هذا هي أن المعرفة المطلقة التي توجت مرحلة نهاية التاريخ لا تملك الظهور، إلا حين يكون التاريخ الواقعي لروح العالم قد قادها إلى مرحلة الوعي بالذات، رغم أن هيجل لا يكشف لنا بوضوح عن طبيعة ذلك الوعي الذاتي الكلي، فقد أراد أن يبين لنا من خلال تطور الديالكتيك في التاريخ كيف أن الموضوع هو غاية الكلي، حيث أن الذات بدورها اتسعت لكي تشمل الموضوع بتمامه.

وعلى الرغم من أن هيجل قد تصور تاريخ الوعي البشري، على أنه قصة صراع وتناقض وألم وموت وتناهي مستمر، إلا أنه قد أوضح لنا ما يكمن وراء كل هذا من إتساق وتصالح وبعث حياة لا متناهية، فكل مرحلة من مراحل التاريخ البشري هي بطبيعتها مرحلة ناقصة عابرة متناهية، وهذا ما يوحي بأن المرحلة الأخيرة التي تمثل خاتمة تاريخ العالم هي بمثابة التركيب والتأليف أو النتيجة التي تحتوي على المرحلتين السابقتين معا في المنطق الديالكتيكي الهيجلي.

---

(1) A-Kogéve: intraduction a la lecture de Hegel p 273.

نهاية التاريخ أم نهاية الديالكتيك

إن نظرية هيجل الفلسفية حول الديالكتيك وصيرورته في التاريخ إلى غاية نهايته قد استخلصت نتائج تكون الروح في التاريخ،إذ حاولت هذه الفلسفة أن تستوعب ديالكتيك التاريخ البشري في الوقت الذي ظهرت فيه أفكار ترى أن العقل البشري عاجز على فهم التاريخ، بالإضافة إلى انتشار بعض الآراء الفلسفية التي تقصي نشاط الإنسان من التاريخ، بحجة أن التاريخ ما هو إلا نتيجة لأعمال قوى سحرية يعجز العقل البشري عن إدراكها، فكان يجب على الفلسفة الهيجلية في زخم هذه الأفكار، أن تقف ضد هذه الآراء الفلسفية وضد المذاهب اللاعقلية، وأن تقدم براهين جديدة بغية تبرير دور العقل والديالكتيك في تطور التاريخ، فكان عليها أيضا إعادة النظر بصورة إنتقادية عميقة بنظرة المذهب التنويري للعقل وتولى هذا العمل بكل عمق وصدق، هيجل الذي ألح على غرار باقي الفلاسفة أن العقل كما فهمته فلسفة التنوير قد تحطم على صخور واقع التاريخ نفسه[1].

يعتقد هيجل أن التطور التاريخي الجاري موضوعي يخضع لسنن داخلية[2]، إذ كانت الفكرة المتعلقة بسنن التاريخ وثيقة الارتباط لدى هيجل بالمعالجة العميقة لنظرية القوانين الديالكتيكية للتطور التاريخي، التي يعتبرها مبادىء علمية للمعرفة والمنطق ومبادىء لتطور الحركة التاريخية، فأهم إنجازات الفلسفة الهيجلية كما رأينا، هو تطبيقها للأسلوب الديالكتيكي في دراستها لحركة التاريخ، والإقرار بأن قوانين التطور التاريخي هي قوانين موضوعية وقابلة للمعرفة في الوقت ذاته. فبموجب أراء هيجل الفلسفية هذه نستنتج أن الواقع التاريخي في نظر هيجل المتطور ذاتيا، يكشف في تطوره عن أخطاء العقل البشري ويصححها، غير أن الإشكالات التي تطرح من جديد من هذا البناء الفلسفي، هي ما مصير الديالكتيك بعد نهاية التاريخ؟ وكيف إستطاع هيجل أن يوفق بين صيرورة الديالكتيك وحركة التاريخ؟، ألا يمكن أن تصير مرحلة نهاية التاريخ قضية جديدة تبحث عن نقيضها

(1) هيجل، العقل في التاريخ، ص 74.

(2) عبد الرحمان بدوي: موسوعة الفلسفة ج2 ص 581.

وفق المنطق الديالكتيكي؟ وهل تكفي التبريرات الفلسفية التي قدمها هيجل عن فكرة النهاية؟.

يحدد هيجل في مواضع عديدة ما يقصده بالديالكتيك، وخلاصته الأخيرة أن تطور الفكر يجري من الوضع إلى السلب إلى التأليف بينهما كما رأينا على إيقاع ثلاثي من الموضوع إلى النقيض إلى التأليف، وفي هذا يرى أن السير الديالكتيكي كما نفهمه هو إدراك التعارض في الوحدة وإدراك الموجب في السالب[1]. وإطلاق هيجل في موضع آخر كلمة الديالكتيك على المبدأ المحرك للتصور واللفظ الديالكتيكي، لا يعني أن موضعا أو قضية أو شيئا معطى للشعور، ينحل من أجل أن تشتق منه مضاداته، هو ديالكتيك سلبي في نظره فالديالكتيك الهيجلي ليس نشاطا ذاتيا لفكرة خارجية، بل هو الروح الذي ينتج فروعه، إنها الفكرة التي تنمو بفضل نشاط عقلها الخالص، والفكر الذاتي لا يفعل أكثر من أن يشاهد هذا التطور دون أن يساهم بشيء من جانبه، والتقنيات في تطور التصور هي من ناحية تصورات ومن ناحية مادام التصور هو في جوهره فكرة، فإن هذه التعينات لها أيضا شكل الوجود العيني في الحقيقة الواقعية[2].

من هنا يتبين لنا أن الديالكتيك هو التطور في حد ذاته، وذلك بالسير وفقا لهذه المراحل الثلاث من وضع إلى رفع إلى تأليف، يجمع بين الوضع والرفع.

إن المعالجة الديالكتيكية للتناقض كمصدر داخلي للحركة تتضمن الاعتراف بالحركة على أنها حركة ذاتية، وهذا يعني أن كل ظاهرة عندما تتغير وتنتقل من حالة قديمة إلى حالة جديدة فإنها تتحرك عبر التناقض مع ذاتها والأضداد لا توجد في علاقات معطاة مرة وللأبد، بل هي الأخرى تتعرض للتغيير، وتفاعلها هو عملية تطور بصفة ديناميكية، لها تاريخها وبدايتها ونهايتها، ذلك هو المضمون الأساس لقانون وحدة الأضداد، ومثال ذلك أن التنوع لا يظهر إلا بعد أن يحل به التناقض.

إن انتقال التنوع إلى التعارض يظهر على نحوين: من جهة ينعكس التنوع في الذات العارضة التي تصبح أساس التعارض وميدانه، ثم إن التنوع الكمي الخارجي

(1) هيجل: موسوعة العلوم الفلسفية ج1 ص 242.

(2) نقلا عن عبد السلام بن عبد العالي: هيدغر ضد هيجل، التراث والإختلاف، دار التنوير للطباعة والنشر، ط1 بيروت 1985 ص 97.

يتبلور في الاختلاف الباطن، هذا الباطن هو الأخر يصبح تعارضا، وفي هذا يقول هيجل: «الإختلاف في ذاته هو الإختلاف الجوهري، إنه الإثبات والنفي، الإيجاب والسلب بحيث أن الإيجاب هو علاقة التطابق مع الذات بمعنى أنه ليس سلبا، أما السلب فهو المخالف من أجل ذاته)»[1]. أما الأخر في الديالكتيك الهيجلي فيعتبر لحظة استلاب تخرج فيها الذات عن نفسها، مثال ذلك أن الشيء إذا أراد أن يكون فينبغي أن يكون مخالفا، ولكي يكون مخالفا ينبغي أن لا يكون هو ذاته.

إن الإختلاف الهيجلي هذا عندما يقذف داخل حركة الديالكتيك يصبح مجرد لحظة من لحظات الهوية الحقة، التي هي في الأساس تطابق الهوية مع الإختلاف. وعموما أن الديالكتيك مرتبط بالفكرة القائلة أن هناك سلبية تتغلغل في جميع الأشكال وحركتها، ومع ذلك فعن الفلسفة الهيجلية التي تبدأ من السلب المعطى لتحتفظ به في جميع مراحلها،تصدر هذه التصورات الفلسفية الهيجلية حول ماهية الديالكتيك وعلاقته بالتاريخ وحركته وكيفية تعامله مع فكرة النهاية، وهذا ما جعل الكثير من الفلاسفة والنقاد يختلفون في تقدير مذهب هيجل بصفة عامة، والديالكتيك وعلاقته بالتاريخ وأشكاله بصفة خاصة، وبعدما ظهر لنا من هذا العرض، أن حركة الديالكتيك لا تتوقف سواء كان في مستوى المجرد أو العيني وبحركة التاريخ التي وضع لها هيجل نهاية محتومة، ولعل هذا كله ما جعل «وليام ولآس» يشبه اختلافهم باختلاف المفسرين في شرحهم للكتاب المقدس[2]، إن هذه الاختلافات إجمالا لدليل قوي على خصوبة هذا المذهب التي نراها على النحو التالي:

نقد النسق:

1- من خلال طرحنا السابق لفكرة نهاية التاريخ، يتضح لنا أن فلسفة نسق هيجل جاءت لتفرز ذاتها على أنها خاتمة الفلسفات بحجة أنها اقترنت بنهاية التاريخ، فكل ما جاء قبل فلسفة هيجل كان محكوما بغايتها التي جاءت من أجلها،

---

(1) عبد الله إبراهيم: المركزية الغربية ص 139.

(2) حسن حنفي: مقدمة في علم الإستغراب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط2 لبنان، 200 ص343.

وكل ما يأتي بعدها لا معنى له، لأنه لن يعثر على مقولة أسمى من تلك التي مثلتها الفلسفة الهيجلية، وهي مقولة نهاية التاريخ وتجلي المطلق، التي استخلصت عبر مخاض طويل استمر آلاف السنين، أسهمت فيه شعوب الأرض كلها، فتبلورت في صياغة شاملة معبرة عن الكل، بهذا نستخلص أن هيجل اعتبر أن جريان الفكر البشري قد توقف لأنه صب في هذا المحيط اللانهائي الذي هو الهيجلية حيث توقف الديالكتيك، لأن المقولة التي كان يريد أن يستخرجها قد خرجت فعلا بصورة وحدة مركبة أبدية، ليس في وسعها أن تنقسم لأنها لا تحتمل الانقسام، لذا توقفت دروس التاريخ وآلاته عن العمل، التي شعت من بدء الخليقة من أجل غاية واحدة في نظر هيجل هي تحقيق المطلق.

2- لقد أعلنت الفلسفة الهيجلية عن نفسها في مطلع القرن التاسع عشر بوصفها أكثر الفلسفات شمولا وخصبا، كونها اختزلت الفلسفات السابقة لها إلى مجرد عناصر ومكونات في نسقها العام، وأدرجتها في وظيفتها بعد أن أخضعتها لصيرورة التاريخ والوعي وصاغت إطارا أدمجت فيه المفاهيم في الديالكتيك، حيث تجددت المفاهيم بالتوالد المستمر الذي يحققه التناقض، وبهذا كانت لها وجهة نظر في الوجود مستخلصة ذلك من فرض منطقي فقط، وهذا ما جعلها تتجاوز الفلسفات الأخرى[1].

إن هذا النسق الفلسفي كان عبارة عن ستار ديالكتيكي بين نقاد هيجل، قد جرى عليه فحص وإستصقاء لمكوناته وطعن فيه، فعدّ الديالكتيك في نظرهم جنون نظري وضربا من القوانين الحديدية، فالنموذج الديالكتيكي الهيجلي للعلاقات قد نشأ وفق تعدد المفاهيم بقدر ما نشأ من توترات وتنافرات بينها.

3 - إن مضمون هذا الموضوع استرعى انتباه كار ل ماركس، الذي نقد ذلك مؤكدا أن محتوى الديالكتيك الهيجلي هو محض عملية عقلية فقط، وليس ثمة تاريخ حقيقي للمضمون الذي يدعيه، لأن العالم عنده يبنى بالفكر وليس العكس، إلى ذلك فإن جدالات المنطق إنما هي تفاعلات عقلية خالصة مجردة لم تنزل منزلة الواقع الفعلي[2]. والمعروف أن هيجل يقول: «موضوع الفكر لا يظهر في

(1) كارل ماركس: بؤس الفلسفة، ترجمة محمد مستجير مصطفى، دار الفارابي ط2 1981 بيروت ص 102.

(2) هيجل: علم ظهور العقل، ص 152.

أخيلة وأشكال بل في التصورات»[1]. ولكنه حكم على هذه التصورات باعتبار أن موضوع الفكر هو الواقع والتصورات العقلية، ولأن هيجل بنى نظاما كاملا ينبغي أن يعبر عن الحقيقة المطلقة، فإنه أدان نفسه لأنه يبسط التطور كله للطبيعة والمجتمع وتاريخ العلوم والفلسفة، معلنا اكتمال نظامه ونهاية التاريخ ونهاية كل تطور.

لقد كان ثمة تاريخ ولكن لن يكون هناك تاريخ في المستقبل، فالعالم يتوقف والنظام قائم على تقديس الفكرة المطلقة[2]. وينتظم نقد «غارودي» هذا حول المصير الذي آلت إليه الهيجلية، فالتناقض القائم بين منطقه ومضمون فلسفته، هو الذي حدد مصير تلك الفلسفة التي عرضها على أنها فلسفة خالدة وخاتمة لجميع الفلسفات، فالديالكتيك يقود إلى تأكيد لا يقبل اللبس، هو أن كل الضروريات التي تظهر للوجود ما هو كائن تعمل نفسها على زواله فكل شيء في الطبيعة والفكر والتاريخ خاضع لنظام الولادة والموت، فموت القديم هو في الوقت نفسه ولادة الجديد، على هذا المنوال يطرد النظام في الزمن إلى مالا نهاية، أما مضمون فلسفته التاريخية فلا يعبر إلا عن شيء مكتمل هو المطلق، من خلال دعواه أنه بلغ الحقيقة النهائية بعد اكتمال التاريخ ونهايته، الذي يقوده إلى أن يضع لنفسه في آخر الأزمنة شيئا خالدا، هذا التناقض يفسر نوع التأويلات التي أول بها هيجل فلسفته. وهنا يمكن تقسيم مؤولي فلسفة هيجل إلى عدة فرق، منها فرقة أخذت مضمون فلسفته باعتبارها إيديولوجيا لتبرير الواقع، وقبول الوضع القائم وبخاصة أفكاره حول الدولة الشمولية، التي يرى فيها هيجل أن الفرد يستطيع أن يحرز واقعيته وقيمته، وهذا الإختيار أخذ به غلاة اليمين الداعي إلى النزعة الجرمانية مفضيا إلى ظهور أعنف حركات التعصب العرقي كالنازية مثلا، كما ظهر فريق أخر اهتم بالنظام المنطقي في الهيجلية الذي أخذ على عاتقه اكتشاف التناقضات الموجودة في جوهر العالم، وعلى هذا الأساس يقترح «روجي غارودي» اقتراحا مؤداه أن الأسلوب الوحيد الممكن لتجاوز هيجل هو أن يضع المرىء نفسه في فكره الصاعد،وأن يتبع ديالكتيكه الداخلي، وأن يرفض طاعة الأمر التعسفي بإيقاف التطور والتقدم عند اللحظة التي ادعى هيجل فيها توقف التاريخ ونهايته[3].

---

(1) روجيه غارودي: النظرية المادية في المعرفة، ترجمة إبراهيم قريط، دار دمشق، ص11.

(2) روجيه غارودي: فكر هيجل، ص 253.

(3) عبد الله إبراهيم: المرجع السابق ص 148.

4 - اعتبر الكثير من المهتمين بالفلسفة الهيجلية على أنها إحدى أعظم النماذج الفلسفية التي عملت على إخضاع الواقع للمفهوم، فهيجل في هذه النقطة يماثل «رينه ديكارت» الذي انطلق من الأنا المفكرة لإثبات الموضوع القائم بوجوده خارج الأنا، وهو الأخر أعتبر من أعظم إنجازات الفكر الغربي الحديث، والقول أن المفهوم هو الأصل وهيجل هنا يراهن أيضا على سلطة المفاهيم وجدالاتها وبذلك استخلص عالما لا علاقة له بعالمنا، العالم الهيجلي من صوغ المفاهيم[1].

5- يرى «كروتشيه» أن كل فلسفة هيجل التاريخية هي خطأ من أفدح الأخطاء، ومرد ذلك إلى الخلط بين شيئين مختلفين كلا الإختلاف، وهما التناقض والتميز، إذ يرى أن المفاهيم المجردة ترتبط فيما بينها بعلاقة التناقض مثل قولنا حسن وسيء، صادق وكاذب[2].

6- هناك فكرة أخرى قد تعرض فيها هيجل للنقد تتعلق بنظرية التاريخ، وهي النظرية القائلة بأن التاريخ لا ينتهي في المستقبل وإنما ينتهي في الحاضر، والتي تنتهي إلى تمجيد الحاضر على أنه وضع مثالي، ومعنى هذا أن أي تقدم مستقبلي مستحيل، وإنكار لأي تقدم تحرزه البشرية في المستقبل، ثم هي تبرر تبريرا فلسفيا زائفا أية سياسة غير مستنيرة تبقي على الأوضاع الحاضرة بلا تغير[3].

فالتاريخ في نظر هيجل لابد أن ينتهي في الحاضر، وهذا معناه الاعتراف بحقيقة واقعة، وأننا لا ندرك ماهية ما يصيب المستقبل من نجاح، وأن المسألة كما يرى هيجل هي أن المستقبل ليس مسألة معرفية بل مسألة آمال.

7- يقول هيجل: «إن تاريخ العالم يتجه من الشرق إلى الغرب، لأن أوروبا هي نهاية التاريخ على نحو مطلق، كما أسيا هي بدايته»[4]. في هذا القول يقسم التاريخ إلى ثلاثة مراحل كما سبقت الإشارة إليه، وأن كلا منها تمثل مرحلة خاصة في مفهوم الحرية والوعي، وهكذا فإن هيجل هنا يتناقض مع منطقه الديالكتيكي، فهو بتبريره للدولة الجرمانية والدين المسيحي إنما يضع نهاية للديالكتيك ونهاية لزحف حركة التاريخ، ويخضع التاريخ إلى المنطق،مما يضفي على رؤيته للتاريخ

(1) إمام عبد الفتاح إمام: المنهج الجدلي عند هيجل، ص 386.
(2) المرجع نفسه، ص 388.
(3) هيجل: العقل في التاريخ ص 242.
(4) حسن محمد حسن: النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز، ص 69.

هذه طابعا استنباطيا، لأن تصوره للتاريخ يقوم على فكرة التقدم التي كانت شائعة في الفلسفة العقلانية، وهي الفكرة التي كانت بمثابة التعبير الإيديولوجي عن نهضة الطبقة البرجوازية، ليبرر صعودها إلى السلطة باعتبارها شيئا كامنا في عملية التاريخ، فقد كان هيجل صوتا معبرا عن طموحات وآمال البرجوازية، التي لم تكن ثورية كما كانت البرجوازية الفرنسية في القرن الثامن عشر، بل كانت برجوازية محافظة[1].

8- من قانون الديالكتيك نستنتج أنه لا يمكن أن نقسم هذا القانون الثلاثي ونعممه كلية كما إعتقد هيجل، فلا يمكن لهذه المراحل الثلاث أن تشمل كل أشكال الحياة، لأن هناك موجودات ثلاثية ورباعية وأحيانا خماسية فأكثر، وهذا ما نستخلصه من قول «بليخانوف» (1856-1918) «لقد حان الوقت بأن نكف عن الاعتقاد بأن الشوفان ينمو وفقا لهيجل»[2].

9- تفتقر نظرية هيجل التاريخية إلى الحقيقة الموضوعية، سواء في أحكامه على الشعوب أو في تصوره لمسار التاريخ، متجاهلا حضارات بأكملها أو مقللا من دورها لمجرد أنها أفكار بسيطة فقط كشعوب إفريقيا مثلا، وهي نظرة بعيدة عن الموضوعية وفي مقابل ذلك اعتباره لأوروبا محور التاريخ دون سائر الدول والأمم الأخرى، فتعاليه هذا على المادة التاريخية قد ينقص من قيمة أحكامه التاريخية والموضوعية وتضعف نتائجه منهجيا وفلسفيا[3].

يرى ألكسندر كوجيف أن هيجل كان على رأس الفلاسفة المحدثين الذين تخلوا عن الديالكتيك بوصفه منهجا فلسفيا، والسبب في ذلك أنه اقتصرت ملاحظاته حول الديالكتيك الذي تحقق على مر التاريخ دون أن يقيم ديالكتيك جديد يكون من اكتشافه هو[4]. ومن هنا يعتبر كوجيف أن الديالكتيك الذي اصطنعه هيجل لم يكن ديالكتيكا على الإطلاق، والظاهر من هذا الحكم نستنتج أن كوجيف فهم الديالكتيك بمعنى الحوار والمناقشة[5].

أما ماركس فيرى أن الديالكتيك الهيجلي مقلوب القاعدة، إذ يقف على رأسه

---

(1) بليخانوف: في تطور النظرة الواحدية إلى التاريخ، ترجمة، دار التقدم، موسكو 1981 ص 187.

(2) هيجل: العقل في التاريخ، ص 157-187.

(3) A.Kogéve: introduction a la lecture de hegel p460.

(4) Ibid p 456.

(5) أحمد محمود صبحي: في فلسفة التاريخ ص 217.

بدلا من قدميه وهذا بسبب نزعته المثالية، رافضا هذا الديالكتيك ليستبدله بديالكتيك مادي ثوري[1].

10- من خلال كتابات هيجل التاريخية، نجد أنه قسم تاريخ العالم إلى أربعة إمبراطوريات أساسية هي: الإمبراطورية الشرقية واليونانية والرومانية وأخيرا الجرمانية، ومن قراءتنا لهذه المراحل والأسلوب الذي تدرج عليه في كتاباته، نجد أنه قسم كل موضوع إلى ثلاثة أقسام يتطابق في ذلك ثلاثية الديالكتيكية، ليتضح في النهاية أن هذا التقسيم يتعارض في صميمه مع هذه الرباعية، لأن الديالكتيك بهذا التقسيم لا يمكن أن يحيط بهذه الرباعية التاريخية[2].

إن كل ما نستخلصه من تتبعنا لمسار التاريخ العالمي،هو أن التاريخ منذ أن بدأ إلى أن ينتهي مع الإنسان الأخير، نهاية بصفتها غاية وليس كحدث باعثه اللامعقول، فهل يقبل مجتمع العقلاء أن يكون تاريخهم عبارة عن تاريخ اللاعقل؟ وما نستنتجه أيضا هو أن فكرة نهاية التاريخ مبنية على أساس أسطوري، لأنها من منظور فلسفة التاريخ هي تغيب العقل والوعي وهنا يمكن القول أن فكرة نهاية التاريخ مؤسسة على اعتقاد غربي هي نهاية الأخر.

ومهما تعددت الإنتقادات لفلسفة هيجل، إلا أننا نقول أنه إستطاع أن يقدم لنا نظرية فلسفية جديدة، تقوم على تعميق الفكرة الواحدة من أجل اكتشاف ما تنطوي عليه في صميمها من تناقض والعمل على تجاوزها والارتقاء بها إلى فكرة أخرى جديدة، تستبقي منها ومن نقيضها ما فيه من عناصر جديرة بالبقاء، وليس من شك في أن الأصل في الديالكتيك إنما هو الرغبة في تجاوز روح التجزئة التي يفرضها علينا كل تفكير تصوري، وإذا كان هيجل قد جعل من مفهوم الكل مفهوما أساسيا من مفاهيم الديالكتيك،فهذا يعني في النهاية إدماج سائر الأشياء في الوحدة، فليس بدعا من أن يجعل من الديالكتيك قانونا عاما يصدق على حركة الطبيعة والتاريخ والفكر، وهكذا نخلص إلى القول إلى أن الديالكتيك منطق علاقة وهذا ما جعل الكثيرين يثنون عليه بالتقدير والإعجاب.

عندما نفهم الديالكتيك الهيجلي فهما جيدا،فإننا نجد فيه الصبغة الثورية التي تظهر في أنه وضع حدا قاطعا لجميع الأنشطة البشرية ولجميع نتائج الفكر، فهو

---

(1) كولنجوود: فكرة التاريخ،ص 121.

(2) Alain: Idée introduction a la philosophie, Platon, descartes, hegel, comte p306.

يبين لنا تهافت الأشياء جميعها وفي جميع الحالات، وهذا ما جعل»ألان ALAIN» يقول فيه: «يمكن لهيجل أن يسد مسد أرسطو لأنه أرسطو الأزمنة الحديثة وأعمق المفكرين وأثقلهم تأثيرا في المصادر الأوروبية»[1]. ويقول عنه «فليب دي آدم ليل»: ما يلي «هذا العبقري، هذا المنجب المنقطع النظير، هذا المجدد لبناء الكون». وفي إشارة أخرى يقول عنه «ميرلوبونتي»: «إن هيجل في أصل كل عمل عظيم عمل في مضمار الفلسفة، إذ كان أول من حاول استكشاف اللامعقول ودمجه بعقل واسع لا يزال إنشاؤه من مهمة عصرنا»[2].

فالديالكتيك الهيجلي يعتبر من أهم اكتشافات الفلسفة، احتل موقع القلب من الجسد في فلسفات التاريخ، لأنه يرسي بصفة محكمة علاقة وثيقة ومضاعفة بين الفلسفة وتاريخها، وبعبارة أخرى أدمج هيجل البعد الزماني في عمق الانطولوجيا، بينما دأب التقليد الفلسفي على نفيه كعلامة على التقهقر الوجودي، فالروح تبرز بالضرورة في الزمن حسب عبارة فينومنولوجيا الروح، إذ أن الروح باعتبارها المحرك الأساسي للتاريخ، لا تعني ذاتها مباشرة وإنما تعني ذاتها عبر الحركة الديالكتيكية، حيث تتطابق المعرفة والوجود بتماهي الوجود مع التاريخ.

فالديالكتيكية التأملية الهيجلية ترمي إلى فكرة الحياة أي البرهان على أن العالم كله هو من خلق الروح، حتى ما يبدو في الظاهر فهو مناقض لها، ولهذا فلا معنى للتقابل المجرد بين الفكر والواقع، وإنما يتعين ضبط الواقع في كلية وشمولية.

ويذهب أيضا «جان هيبوليت J- HYPPOLITE» «إلى أن فلسفة هيجل تتوج فلسفة القرن الثامن عشر وتكملها، كما تدهش فلسفته القرن التاسع عشر وتفتح بابها على مصراعيه فهي تقع بين قرنين وتشكل حلقة وصول بينهما»[3]. هذا الحكم يتأكد صوابه لدى المرء حينما يقف وقفة تأمل من أراء هيجل في الديالكتيك والتاريخ والعقل والمعقولية، ويقارنها بمثيلاتها لدى مفكري القرن الثامن عشر، لا سيما «فولتير VOLTAIRE» و«فيكو VICO» و»كوندرسيه CONDORCET».

ويعتبر «إنجلز ENGELS» الديالكتيك الهيجلي أنه عمل لم يضطلع به أحد

(1) جورج طرابشي: معجم الفلاسفة، ص 268.

(2) جان هيبوليت: مدخل إلى فلسفة التاريخ عند هيجل، ص 98.

(3) ستيوارت شر آم وهيلين كارير دنكوس: الماركسية اللينينية، نقله إلى العربية زهير الحكيم، دار الحقيقة ط1 1970 بيروت، ص 26.

منذ أرسطوARISTOTE سوى هيجل HEGEL، وعلى إنه أعظم ما أنجزته الفلسفة الكلاسيكية الألمانية. ويقول «فلاديمير لينين lÈNINE LADIMIR» «إن العالم بأسره يسير وفقا لإيقاع هذا الديالكتيك الذي لا يفلت من قبضته القوية شيء لا في العالم المادي ولا في العالم الروحي، بل إن الاشتراكيين الديموقراطيين الروس أنفسهم لا يقتتلون إلا تبعا لهذا الديالكتيك نفسه»[1].

ويقول «مكتجارت MCTAGGART»: «الديالكتيك عند هيجل هو حجر الزاوية في بناء المذهب، فلو أننا سلمنا بما قاله هيجل في المنطق ثم رفضنا بعد ذلك كل ما كتبه، فسوف يكون لدينا مذهب فلسفي صحيح لم يكتمل تماما ولكنه مع ذلك يصل بنا إلى نتائج بالغة الأهمية، ولو أننا من ناحية أخرى رفضنا الديالكتيك الذي يوصلنا إلى الفكرة المطلقة فسوف ينهار المذهب من أساسه لأن هيجل يعتمد في بقية مذهبه على ما وصل إليه في المنطق»[2].

تأخذ فلسفة التاريخ أهميتها هي الأخرى عن طريق الديالكتيك نفسه، إذ يقول «هنري أيكن»: «لا نستطيع لسوء الطالع، أن نفهم منه نظرية التطور التاريخي، فهما كاملا دون الإشارة إلى الديالكتيك الشهير أو منطقه»[3]، ويقول في هذا الوضع «هـ - و - وليام وولش»: «لقد فسر هيجل سير التاريخ كتقدم ديالكتيكي، ولفهم الديالكتيك علينا الرجوع إلى أكثر الأمور الفلسفية تجريدا وهي المنطق»[4].

وأخيرا لا نجد أعظم تقدير لهيجل كالذي صاغه «ماركس» في مقولته الشهيرة حينما قال: «حين كنت أكتب الجزء الأول من رأس المال، كان أبناء الجيل الجديد، هؤلاء الأدعياء المتهورون التافهون يتباهون بأنهم ينظرون إلى هيجل نظرتهم إلى كلب ميت... لذا بادرت وأعلنت صراحة أني لست إلا تلميذا لهذا المفكر العملاق»[5].

رغم كل هذه التناقضات والأخطاء- سواء تعلقت بالمنهج أو بالموضوع- التي وقع فيها هيجل، إلا أننا نقول أن الديالكتيك عند هيجل هو منهج موضوعي، يضعه الباحث لنفسه وهو موضوعي لأنه يعبر عن نشاط العقل الموضوعي، كما

(1) Mctaggart: a commentary on hegel's, oxford clarondon press london 1959 p 02.
(2) نقلا عن إمام عبد الفتاح إمام: المنهج الجدلي عند هيجل، 218.
(3) و. وولش: مدخل لفلسفة التاريخ، ص 188.
(4) كارل ماركس: رأس المال ج1، ص 16.
(5) حسن حنفي: مقدمة في علم الإستغراب، ص 285.

يتمثل في حركة المقولات وتسلسلها، ولما كانت المقولات إلى جانب أنها الماهية الأساسية للعقل الموضوعي تعبر عن هيكل الوجود، فإن حركتها في نفسها هي حركة الأشياء في صورة عقلية خالصة، وهنا يعني أن الديالكتيك عبارة عن منطق جديد هو منطق الحركة والتغير والتطور في مقابل المنطق التقليدي الذي كان يعبر عن الاستقرار والثبات، بهذه الطريقة نفهم معنى التطور التاريخي وارتفاعه إلى أفضل الصور وتدشينه لمسار تاريخي جديد للإنسانية، هذا الجديد لم يولد من العدم، لكنه ليس مرسوما بحروف صخرية في القديم، فهو إمكانية وإحتمال يبقى مرتبطا بالقدرة الإبداعية للإنسانية، على خلق وسائل تجاوز الوضع الحالي، وبهذا تتخلص من التصور الغائي للتاريخ، وما قد يعنيه هنا «لوي ألتو سير» من أن ليس للتاريخ نهاية بالمعنى الهيجلي ولا بالمعنى التاريخي إلا بالمعنى الديني، بحجة أن لا يمكن حصر الديالكتيك في التاريخ ونهايته، فالديالكتيك قانون عام للوجود يتمتع بالاستمرارية نحو الأمام، فلا يمكن أن نوفق بين استمرارية الديالكتيك ونهاية التاريخ.

تاريخ الوعي

مقاربات فلسفية حول جدلية ارتقاء الوعي بالواقع

مونيس بخضرة

• كاتب من الجزائر

«.. إن موضوع الفلسفة الحقيقي والذي نعنيه جيداً، هو الفلسفة ومشكلاتها، أي القدرة على تحويل مشاكل العصر وهموم المجتمع إلى فلسفة، لكي تتمكن الفلسفة من معالجة ذاتها، وهذا لأن الفلسفة تعي ذاتها أكثر من أي شيء آخر في هذا العالم، وهذا يعود في الأصل إلى طبيعة الفلسفة عينها، التي هي دوماً منشغلة بالبحث عن ذاتها، وعملية البحث هذه هي عملية ثمينة، عملية تفرز، أثناء صيرورتها، تيارات وأفكاراً نافعة للبشرية، وتساعد على قيام الحضارة، وهكذا دواليك.

إن مشكلات الإنسان، هي نفسها مشكلات الفلسفة، وحين تتمكن الفلسفة من حسم الإشكال، تنتقل إلى إشكال آخر، في وجه جديد، وبمعطيات جديدة، لأن الحلول الفلسفية تقضي على الجذور التي نشأت منها، وعليه فالفلسفة لا تزدهر إلا في ظل وجود مشاكل، لأن هذه الأخيرة بمثابة وقود لها.

والأزمات الإنسانية، إنما هي جزء من الروح الفلسفية، والمطلوب منا هنا هو تفعيلها فلسفياً، إلى أن يكتمل البناء، وهذا البناء، في اعتقادنا، مقتبس من بناء الفلسفة لذاتها، وهي تعمل على بناء هرمها عبر التاريخ، من خلال البحث عن إيجاد حلول للإنسانية. إذن الفلسفة تنتهي مع انتهاء ما يفرزه الإنسان من أزمات، وما يواجهه من ما هو خارج عن نطاقه. وهذا لا يحدث، إلا بنهاية الإنسان، التي تؤدي إلى نهاية الفلسفة».

من المقدمة

الدار العربية للعلوم ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc.
www.asp.com.lb - www.aspbooks.com
ص. ب. 5574-13 شوران 2050-1102 بيروت – لبنان
هاتف: 785107/8 (1-961+) فاكس: 786230 (1-961+)
البريد الإلكتروني: asp@asp.com.lb

149 شارع حسيبة بن بوعلي
الجزائر العاصمة – الجزائر
editions.elikhtilef@gmail.com

9789953875194